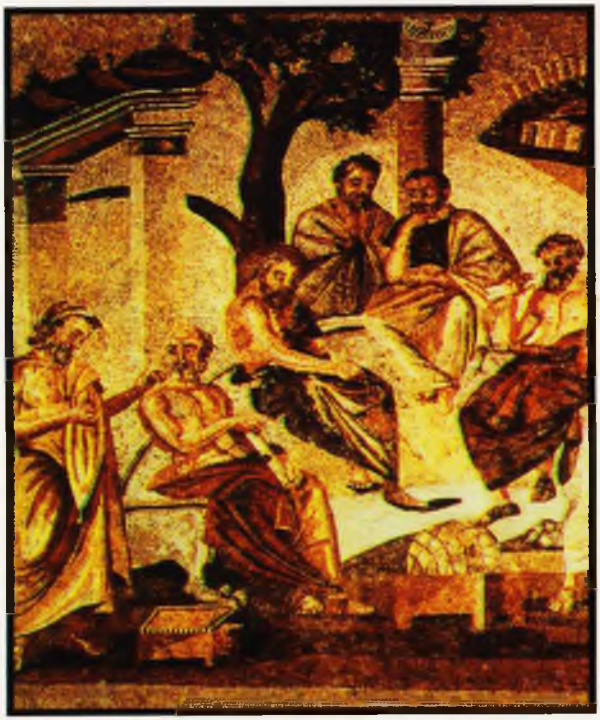
Epicuro

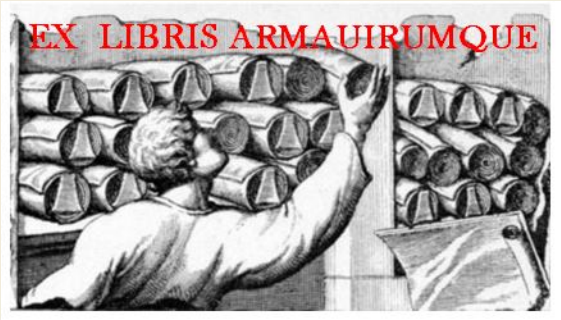
SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD

Traducción, análisis y notas de
MARCELO D. BOERI



Colección
LOS CLÁSICOS

EDITORIAL UNIVERSITARIA



Epicuro es, junto con los estoicos y los escépticos, uno de los más importantes pensadores del período helenístico. Su filosofía moral discute temas de interés permanente como la muerte, la felicidad, la injerencia de los dioses sobre la vida humana, el fin último de la vida, la amistad, la justicia. Buena parte de lo que puede decirse sobre Epicuro es una reconstrucción hecha sobre la base de los fragmentos existentes de sus obras, que se perdieron.

Contra lo que comúnmente se dice, Epicuro identifica el placer con el bien. Nuestra condición humana hace que no podamos evitar las necesidades elementales del cuerpo, ya que es imposible deshacerse de él y de su sensibilidad. La tesis que anima la presente traducción del Dr. Marcelo Boeri sostiene que sería un error y una simplificación reducir el hedonismo epicúreo a una pura exaltación de los placeres sensuales.

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Epicuro

SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD

TRADUCCIÓN, ANÁLISIS Y NOTAS
MARCELO D. BOERI

EDITORIAL
UNIVERSITARIA

SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD

Epicuro nació en Atenas en el año 340 a.C. Creció en Samos y a los dieciocho años, cuando Jenócrates estaba al frente de la Academia platónica y Aristóteles estaba en Calcis, regresó a Atenas. Luego de la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), se trasladó a Colofón. En 308 a.C., contando con treinta y dos años, comienza a enseñar filosofía, primero en Mitilene y luego en Lámpsaco, donde permanece por cinco años. En 303 a.C. Epicuro se trasladó a Atenas, donde compró una casa situada entre el centro de la ciudad y el Pireo, cerca de la Academia de Platón, cuyo jardín dio el nombre a la escuela. Su filosofía moral es "hedonista"; desde la antigüedad el hedonismo epicúreo fue mal interpretado y Epicuro fue presentado como un "depravado", lo cual no condice demasiado con el carácter modesto de su modo de vida y con las connotaciones casi ascéticas de su ética práctica. Hoy sabemos que la teoría epicúrea del placer constituye una doctrina filosófica muy elaborada que no se resuelve en una simple exaltación de los placeres sensuales. Epicuro enseñó sus doctrinas filosóficas en el Jardín durante casi cuarenta años. Murió a los setenta y dos años tras una dolorosa enfermedad.

MARCELO D. BOERI nació en Buenos Aires en 1958. Hizo estudios de filosofía y filología clásica en Buenos Aires y Washington. Actualmente es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, y profesor de filosofía antigua en la Universidad Nacional del Comahue (Argentina).

Colección
LOS CLÁSICOS

© 1997, MARCELO D. BOERI
Inscripción N° 102.193, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por
© Editorial Universitaria, S.A.
María Luisa Santander 0447. Fax: 56-2-2099455
Santiago de Chile.

e mail: edituniv@reuna.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-1349-X

Texto compuesto en tipografía *Palatino 10/13*

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN
de 1.000 ejemplares,
en los talleres de Impresos Universitaria,
San Francisco 454, Santiago de Chile,
en diciembre de 1997.

CUBIERTA
Filósofos conversando.
Mosaico romano.
Museo Nacional,
Nápoles, Italia.

Obra publicada en el 50° aniversario de Editorial Universitaria

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ÍNDICE

Introducción
9
Abreviaturas
23
Lista de variantes textuales
25

TEXTOS
27
Nota Complementaria A
77
Nota Complementaria B
79
Nota Complementaria C
87
Bibliografía
91

INTRODUCCIÓN

Características generales y contexto de la obra de Epicuro

Epicuro es, junto con los estoicos y los escépticos, uno de los más importantes pensadores del período helenístico, es decir, el que convencionalmente se inicia con la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), y se extiende hasta aproximadamente el año 31 a.C., fecha de la batalla de Accio, en la cual el emperador Augusto derrotó a Marco Antonio.

La filosofía moral de Epicuro discute temas de interés permanente como la muerte, la felicidad, la injerencia de los dioses sobre la vida humana, el fin último de la vida, la amistad, la justicia, en qué consiste una vida moralmente correcta. Todos estos temas conservan una inquietante actualidad. Epicuro se esforzó por mostrar que las causas fundamentales de la infelicidad humana residen en creencias erróneas sobre los dioses, sobre la muerte, sobre el falso valor que se le otorga a cosas que, en realidad, no son bienes y, en general, sobre todo aquello que, basado en creencias falsas, perturba la vida humana. Aunque uno no comparta las posiciones de Epicuro, la sugerencia de evitar fundamentar la evaluación de lo que consideramos bienes en creencias falsas (y, por ende, de intentar establecer cuáles son las creencias verdaderas y confiables) con-

serva una sorprendente vigencia. Puede ser, por lo demás, una experiencia muy estimulante concentrarse en la lectura de un pensador, cuyos puntos de partida son muy diferentes a los de los pensadores griegos más clásicos, con los que, directa o indirectamente, Epicuro está polemizando.

Como sucedió con otros filósofos del período helenístico, las obras de Epicuro se perdieron. Según Diógenes Laercio (X 26-28), un doxógrafo que vivió en el siglo III d.C., Epicuro fue un escritor muy prolífico; sin embargo, de su extensa obra sólo conservamos tres breves cartas y una importante cantidad de fragmentos. Diógenes Laercio constituye un documento extraordinariamente importante para la reconstrucción de la filosofía helenística en general y sin duda también para la reconstrucción de la filosofía de Epicuro en particular. Hoy en día nadie se atrevería a intentar abordar el estudio de Platón o Aristóteles partiendo de la lectura de lo que Diógenes Laercio nos informa sobre ellos en sus *Vidas de los filósofos ilustres*. Lo que dice Diógenes sobre Platón o Aristóteles puede ser evaluado críticamente, pues conservamos las obras de estos filósofos. Pero en el caso de los pensadores helenísticos y, por lo que aquí nos interesa en particular, de Epicuro, la importancia de la obra de Diógenes Laercio es decisiva. De hecho, la mayor parte de lo que se conserva como propio del filósofo Epicuro —las *Cartas a Heródoto*, a *Pítocles* y a *Meneceo*; las *Máximas capitales* y la *Vida de Epicuro*— es recogido por Diógenes en el libro X de sus *Vidas*. En lo que respecta a los escritos morales de Epicuro, se conserva la breve pero densa *Carta a Meneceo*, las *Máximas capitales* y las *Sentencias vaticanas*. Estos dos últimos escritos constituyen un conjunto compacto de sentencias con un estilo

aforístico, en el que a veces es difícil seguir o imaginar el hilo de lo que habría sido la argumentación principal. Éste no es en absoluto un detalle menor; hay que tener muy presente que buena parte de lo que podemos decir de Epicuro es una reconstrucción hecha sobre la base de los fragmentos existentes. Por lo demás, los textos algo más extensos, como la *Carta a Meneceo*, parecen ser un resumen muy general de la doctrina y, probablemente, dirigido a un público más amplio.

Para el conocimiento de ciertos detalles de las doctrinas de Epicuro o, más precisamente, de algunos desarrollos e interpretaciones que epicúreos posteriores hicieron de las doctrinas fundamentales del maestro, dependemos de varias fuentes secundarias; una de las más importantes es el poeta-filósofo romano Tito Lucrecio Caro, autor del tratado *De rer. nat.*, en el que se encuentran desarrolladas, con mucho detalle, cuestiones que aparecen sugeridas en algunos textos originales de Epicuro[1]. También conservamos algunos pasajes importantes en los libros I y II de *De fin.* de Cicerón, en los que los distintos personajes de la obra discuten a favor y en contra de las tesis morales de Epicuro. Los textos de Cicerón son muy instructivos para imaginar cómo habría sido la polémica entre estoicos y epicúreos, las dos posiciones que mayormente aparecen polemizando en el *De fin.* (Cicerón siempre tiende a defender la posición estoica).

Epicuro y el epicureísmo tuvieron una amplia acogida

[1]Un ejemplo de esto puede verse en *De rer. nat.* V 1105-1155, pasaje en el que Lucrecio desarrolla y amplía la tesis de Epicuro de que las sociedades humanas no han surgido por naturaleza. En efecto, Epicuro parece haber sostenido que los seres humanos no tienen una tendencia innata a vivir en sociedad (cf. Us. 523).

en el mundo antiguo; sabemos que el Jardín —la sede de los epicúreos en las afueras de Atenas— continuó funcionando después de la muerte del maestro y, pese a que los miembros de la escuela no parecen haber hecho demasiados esfuerzos por difundir las doctrinas de Epicuro, éstas encontraron muchos adeptos dentro y fuera de Atenas[2]. Los mayores críticos filosóficos de Epicuro fueron los estoicos; los padres de la Iglesia también fueron hostiles a su filosofía, aunque en algunos casos demuestran advertir que Epicuro no estaba pregonando un hedonismo basado en la exaltación sensualista. La tesis epicúrea de la destrucción del alma tras la muerte junto con la negación de la finalidad y la providencia en el mundo[3] fueron suficientes para justificar el rechazo cristiano del epicureísmo.

Antecedentes filosóficos de Epicuro

A la llegada de Epicuro a Atenas la Academia y el Liceo se encontraban en pleno funcionamiento; las filosofías de Platón y Aristóteles debían ser, todavía por aquel entonces, las doctrinas filosóficas más significativas de las que un aspirante a filósofo debía comenzar a ocuparse. Epicu-

[2]Entre los romanos despertó muchas simpatías: Calpurnio, Pisón, Casio y César se encuentran entre algunos de sus más prominentes seguidores. M. Griffin hace notar que la epicúrea es la primera escuela filosófica que presentó sus doctrinas en latín en obras que, según Cicerón, fueron leídas por toda Italia (cf. Griffin, 1989, 9).

[3] Para la tesis de la destrucción del alma tras la muerte véase *Carta a Heródoto* 63-67 (= D.L. X 63-67); para la negación de la finalidad y la providencia en el mundo cf. *Carta a Heródoto*, 74-74 (= D.L. X 73-74), Cicerón, *ND* I 18-23; 52-5 y Lucrecio, *De rer. nat.*, II 1052-1104.

ro parece haber entrado en contacto con la filosofía a muy temprana edad, entre los doce y los catorce años (D.L. X 2; X 14). Según el epicúreo Apolodoro, desestimó a los gramáticos porque fueron incapaces de interpretarle el significado de la noción de Caos de la que habla el poeta Hesíodo, en la explicación cosmogónica que se encuentra en su obra *Teogonía* (vv. 116 ss.). Cicerón y Diógenes Laercio nos informan que Epicuro recibió sus primeras lecciones de filosofía en Samos del platónico Pánfilo (*ND* I 72; D.L. X 14), aunque las enseñanzas platónicas parecen haber ejercido poca influencia en el joven estudiante. Su rechazo a la tesis de una teleología inmanente al mundo, su negación de la doctrina de las Ideas y de la afinidad del alma con las Ideas así lo demuestran. Según la tradición, Epicuro tuvo un encuentro casual con los libros de Demócrito, cuya influencia fue decisiva en la física y también en la ética epicúreas[4]. Durante un tiempo estudió con un tal Nausífanes de Teos, un discípulo de Demócrito, de quien Epicuro recibió sus primeras lecciones de atomismo, aunque pronto se alejó de él acusándolo de sofista y engañador (D.L. X 7-8). En uno de sus viajes a Atenas Epicuro entró en contacto con Jenócrates, de quien fue alumno (Cicerón, *ND* I 14). El rastro de la influencia de Jenócrates en la teoría epicúrea de la filosofía como disciplina terapéutica del alma es claro en la afirmación jenocratea de que "la causa de la invención de la filosofía es hacer cesar la perturbación en los hechos de la vida" (fr. 4 Heinze).

[4]La física atomista de Epicuro se encuentra resumida en la *Carta a Heródoto*; para la influencia de Demócrito en la ética epicúrea cf. DK 68 B3 y B191.

A veces se ha dicho que epicúreos y estoicos rechazaban la metafísica y que por eso no debían ser considerados como pensadores importantes. En la antigüedad debe haber sido sin duda difícil ser original después de Platón y Aristóteles; que los pensadores helenísticos no fueron importantes por rechazar la metafísica, sin embargo, constituye un juicio simplista y esquemático. Hay que hacer notar que estos filósofos parten de presupuestos diferentes a los de Platón y Aristóteles, lo cual no significa que no hayan elaborado una metafísica sino que su metafísica y su concepción general de la realidad es muy diferente. Con mucha frecuencia, y a veces dentro de un tipo de consideración muy general y simplificadora, también se dice que detrás de las doctrinas éticas de los filósofos helenísticos no hay una especulación filosófica genuina sino sólo la expresión de una experiencia personal y de un interés especial por la resolución de los problemas prácticos inmediatos de la vida concreta. Es cierto que parte de esta tendencia puede ser constatada en más de un texto de Epicuro. Pero aunque pueda admitirse que su filosofía moral es eminentemente práctica, ello no significa que carezca de elementos teóricos importantes. Prueba de ello es la detallada elaboración del concepto de placer (y su tesis de que el mayor placer se produce cuando el dolor ha sido eliminado), el valor instrumental que otorga a la virtud, su tesis de la justicia como un pacto convencional entre los hombres y no como algo existente por sí, las pasiones como criterios de verdad, etc. Esto muestra que Epicuro no recibe pasivamente las cuestiones filosóficas que habían sido motivo de una viva discusión en la filosofía precedente sino que hace una evaluación crítica de ellas y las adapta a su ontología.

La mayor parte de los temas clásicos de la ética griega tratados por Platón y Aristóteles (la felicidad, la virtud, las pasiones, el fin, los bienes, lo moralmente correcto, etc.), reaparecen en Epicuro, aunque analizados bajo el prisma de una teoría de la realidad fuertemente corporeísta. Epicuro se declara en contra de algunos postulados básicos del platonismo pues para él hay una única realidad: la sensible (el alma, por ejemplo, es para Epicuro un cuerpo y perece, como todo lo corpóreo, al disgregarse los atómos que lo componen)[5]. El único conocimiento seguro es el que brindan los sentidos. Los criterios de verdad son las sensaciones, las preconcepciones y las pasiones[6]. Incluso el razonamiento [*lógos*] depende de las sensaciones[7]. El intento de fundamentar el mundo sensible a partir de realidades inteligibles es absolutamente rechazado. Éste, como se ve, constituye un cambio fuerte en la ontología que va a incidir de manera directa en las doctrinas éticas de Epicuro. El bien no es algo en sí, no es algo trascendente sino inmanente, ya que se encuentra en el placer.

Varios problemas filosóficos con los que Epicuro se familiarizó durante su estancia en Atenas se encuentran ya en otros pensadores. La doctrina epicúrea del placer tiene un antecedente importante en Aristipo de Cirene y los cirenaicos, quienes únicamente admitían el placer cinético. Epicuro, en cambio, se distancia de los cirenaicos al enfatizar la diferencia, decisiva para comprender su tesis de que el placer es el fin último, entre placer cinético y catas-

[5]Cf. nota 3.
[6]Cf. texto 8.
[7]*Ibidem.*

temático[8]. Esta distinción también tiene ecos aristotélicos[9], aunque muchas de las referencias de Epicuro (indirectas o directas) a Aristóteles son siempre críticas. Pero para adoptar una posición crítica frente a una doctrina que se supone especulativa, hay que echar mano, a su vez, de elementos conceptuales y especulativos que sean útiles para refutar una tesis particular.

Tanto Platón como Aristóteles admiten que, como condición necesaria de la felicidad, *ciertos tipos* de placeres son buenos aunque no constituyen bienes por sí mismos. En el *Filebo* Platón se pregunta cuál es el bien para el ser humano. Propone, *ex hypothesi*, dos grupos de candidatos posibles: 1) placer, goce y diversión y 2) intelecto, sabiduría y sus efectos (conocimiento, recta opinión, razonamiento verdadero). Platón descalifica el placer pues éste pertenece a la esfera de lo que se genera, es decir, a aquello que siempre está aspirando a otra cosa (53d-54c). Ninguna cosa sujeta a generación es capaz de bastarse a sí misma y el bastarse a sí mismo es, argumenta Platón, una de las condiciones necesarias del bien (20d, 60c, 67a). El bien, por lo tanto, no reside en el placer. En este punto Aristóteles coincide con Platón ("pues la vida placentera es más elegible con sabiduría práctica [*phrónesis*] que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien porque el bien no puede tornarse más elegible por agregársele nada"; *EN* 1172b30-33). Aristóteles, entonces, no identifica el placer con el bien; admite, sin embargo, que los placeres pueden

[8]Para un estudio pormenorizado de la distinción epicúrea sobre los tipos de placer y el fin último cf. Forschner (1982), Rosenbaum (1990) y, más recientemente, Annas (1993), cap. 7.

[9]*EN* VII 14, 1154b26-28.

ser elegibles pero no por cualquier medio y que existen diferentes especies de placer: unos que proceden de actos nobles y otros de actos vergonzosos (*EN* 1173b27-30). El examen aristotélico del placer también es decisivo en la evaluación de la conducta virtuosa ya que el placer (y el dolor) consiguiente a las acciones es un indicio de las disposiciones de carácter (*héxeis*) de cada uno: quien se aparta de los placeres corpóreos y en ello se complace es temperante, quien sufre el apartarse de tales placeres es intemperante. Es necesario, entonces, tener una educación adecuada desde jóvenes para poder complacerse (y dolerse) *como se debe* (*EN* 1104b4-13). Por último, aunque desde el punto de vista aristotélico es claro que felicidad y placer no se identifican, el placer, no obstante, puede ser un ingrediente importante de la felicidad. El placer aparece en el "entramado" de la felicidad porque no hay ninguna actividad perfecta que admita impedimentos. El hombre feliz necesita de los bienes corpóreos y externos para no tener impedimentos de ninguna índole. Por eso, quienes sostienen que aun en la tortura o el que sufre enormes infortunios es feliz si es bueno, está diciendo algo vano (cf. *EN* 1153b12-22; en esto último Epicuro habría estado completamente de acuerdo).

Epicuro, en cambio, identifica el placer con el bien, de modo que *todo* placer por sí mismo es un bien y, por lo tanto, es necesario y suficiente para la felicidad. También habría coincidido (al menos parcialmente) con Aristóteles en cuanto al hecho de que algunos placeres proceden de actos buenos y otros de actos malos, aunque este tipo de evaluación sería para Epicuro posterior al efecto que cada tipo de placer produce. Los placeres de los disolutos no son malos por sí, pero dado que el efecto que se sigue de

tales placeres no los libera de sus temores y, lo que es más, implica más dolor que placer, deben ser desestimados. La tesis de que el placer es un bien, parece haber sostenido Epicuro, no requiere demostración; constituye un dato inmediato de nuestra experiencia, comparable a la sensación de calor que asociamos al fuego, o a la sensación de que la nieve es blanca o que la miel es dulce (cf. texto **15**). El punto de partida de Epicuro es en este tema, creo, bastante claro: nuestra condición humana hace que no podamos evitar las necesidades elementales de nuestro cuerpo, ya que no podemos deshacernos de él y de la sensibilidad que le es inherente. Es natural que procuremos saciar el hambre, la sed y combatir el frío porque el dolor que conllevaría no hacerlo es una perturbación de nuestro estado natural en cuanto seres vivos dotados de sensación (véase texto **18**).

Por lo dicho hasta aquí (y por lo que puede verse con más detalle en la lectura de los textos) queda claro que sería un error y una simplificación reducir el hedonismo epicúreo a una pura exaltación de los placeres sensuales que, aunque necesarios para la felicidad no son suficientes si no se los complementa con los placeres catastemáticos.

Características de este libro

Este trabajo es una selección de algunos de los textos de filosofía moral más relevantes atribuidos a Epicuro y ordenados temáticamente. El modelo para la organización del material seleccionado es la admirable recopilación de fuentes de la filosofía helenística de A.A. Long y D.N. Sedley (1987), con textos originales, traducción al inglés y

comentario filosófico. También me ha sido de mucha utilidad la importante colección de textos morales de Epicuro, con texto griego, traducción francesa y comentarios debida a J. Bollack (1975). He usado como texto base de la traducción de los pasajes citados de la *Vida*, de la *Carta a Meneceo*, de la *Carta a Pítocles*, de las *Máximas capitales* y de las *Sentencias vaticanas* la edición de G. Arrighetti (1960), que es la mejor y más completa en la actualidad. En algunos casos me he apartado de las lecturas de Arrighetti; todas las diferencias de lectura están consignadas en la "Lista de variantes textuales". En cuanto a los fragmentos, he seguido el texto de Usener (1887), una obra todavía irreemplazable y de consulta obligada, pero inaccesible para el no especialista; cuando me fue posible, en los pasajes de Lucrecio y de Cicerón incluidos, he empleado el texto de Long y Sedley (1987). Cuando los textos que he traducido se encuentran en la colección de Long y Sedley, pongo entre paréntesis la referencia correspondiente. He ordenado la presentación del material por temas; cada sección comienza con un título que indica el contenido de los pasajes incluidos en ella. Los textos están numerados en forma consecutiva. De ese modo, creo que se aligera mucho el sistema de referencias cruzadas y se ayuda al lector a ubicar rápidamente un pasaje. En la mayor parte de los casos, las secciones están precedidas por una nota introductoria que, de un manera sucinta, procura mostrar los problemas discutidos por Epicuro y algunas de sus dificultades; hay además algunas notas a pie de página que explican brevemente cuestiones de detalle y remiten a algunos títulos de bibliografía especializada sobre cuestiones puntuales.

El trabajo con literatura fragmentaria es, como se sabe,

muy arduo; aunque la prosa de Epicuro es bastante clara, el carácter aforístico de sus máximas y sentencias, sumado a lo escueto de algunos pasajes, hace que se pierda el argumento o que la exposición no sea todo lo clara que podríamos encontrar en un libro unitario, en el que se plantea un problema y se proponen distintos caminos para intentar resolverlo. Esta dificultad exige un esfuerzo por parte del lector para intentar reconstruir la teoría moral de Epicuro como un todo. Por último, he empleado dos tipos de signos: entre [ ] se incluyen palabras griegas o latinas que tienen relevancia para la comprensión filosófica del texto, así como agregados míos que no aparecen en el original, pero que resultan indispensables para entender un pasaje dado. El signo [...] indica que se han omitido algunas líneas.

Quisiera reconocer mi deuda con los traductores de Epicuro al español. En primer lugar, debo mencionar el *Epicuro* de C. García Gual (1981) que, hasta donde sé, es el libro relativamente reciente más importante sobre toda la obra de Epicuro originariamente escrito en español. García Gual ha traducido las tres cartas, las *Máximas capitales*, algunas *Sentencias vaticanas* y varios fragmentos sobre distintos tópicos que se encuentran incluidos en los capítulos dedicados a cuestiones particulares (la amistad, la figura del sabio, la felicidad, la cuestión de la muerte, etc.). Más recientemente ha aparecido el libro de Monserrat Jufresa (1991) que, además de un introducción general, ofrece la traducción de las tres cartas, las *Máximas capitales*, las *Sentencias vaticanas*, el testamento de Epicuro y algunos fragmentos de obras y cartas perdidas.

Epicuro. Sobre el placer y la felicidad, a diferencia de las dos obras recién mencionadas, no es un libro de conjunto

de la filosofía de Epicuro; es una contribución mucho más modesta que se centra en los textos morales más relevantes e intenta adaptarse a las exigencias editoriales de ofrecer una traducción clara (redactada en el español que habitualmente se habla en hispanoamérica) y algunas notas aclaratorias evitando, al mismo tiempo, una excesiva erudición.

Por último, quisiera expresar mi gratitud a quienes me han prestado su generosa colaboración durante la elaboración de este trabajo. Debo agradecer especialmente a Alfonso Gómez-Lobo y a Alejandro G. Vigo, consultores académicos de esta colección, por sus agudas críticas, sugerencias y comentarios; ellos contribuyeron de un modo decisivo a poner los textos aquí presentados en un español más comprensible y ágil que el de mis primeras versiones. En casi todos los casos he aceptado sus sugerencias y cuando no lo he hecho fue con algunas dudas, pero creyendo que mi posición era al menos defendible. Sus críticas han mejorado el texto, tanto en precisión técnica como en inteligibilidad para el lector no especializado. En varias ocasiones sus observaciones me han ayudado a evitar errores. También quisiera agradecer a Laura Corso y a Victoria Juliá, por responder tan generosamente a mis consultas sobre algunos pasajes de los textos latinos. Vaya también mi gratitud a Stephen Rosenbaum, quien muy amablemente me hizo llegar una copia de un trabajo suyo reciente sobre el concepto de justicia en Epicuro.

MARCELO D. BOERI
Buenos Aires, septiembre de 1997

ABREVIATURAS

Adv. Math.
Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*

De fin.
Cicerón, *De finibus malorum et bonorum*

DK
Diels, Kranz (1972)

D.L.
Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*

De rer. nat.
Lucrecio, *De rerum natura*

LS
Long, Sedley (1987)

ND
Cicerón, *De natura deorum*

MC
Epicuro, *Máximas capitales*

PH
Sexto Empírico, *Pyrrhoneae Hypotyposes*

SV
Epicuro, *Sentencias vaticanas*

TD
Cicerón, *Tusculanae Disputationes*

Us.
Usener (1887)

LISTA DE VARIANTES TEXTUALES

ARRIGHETTI	TEXTO ADOPTADO
D.L X 118, 3	
ο μοι ως διάπε ὅλου	ο μοι ως διατελεῖν> εὐλογοῦντα (Bailey)
D.L. X 120ª, 2-3	
φίλον τε οὐδὲν κτήσεσθαι	φίλον τε οὐδένα προήσεσθαι (Bignone-Bailey)
D.L. X 133, 6-7	
εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος ..... ὧν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν>	εἰσαγομένην πάντων ἂν γελῶντος <εἱμαρμένην ἀλλ' ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος> (Sedley)

TEXTOS

El carácter curativo de la filosofía, la división de la filosofía según Epicuro y los criterios de verdad

En esta parte introductoria he seleccionado textos de distinta índole, pero con una relación temática común y un valor propedéutico, ya que proporcionan ciertos elementos conceptuales que son indispensables para la comprensión de lo que se incluye en las siguientes secciones. En primer lugar, presentamos algunos pasajes importantes de Epicuro (o de algún epicúreo que retoma o desarrolla la doctrina del maestro), que se concentran en el carácter curativo o terapéutico de la filosofía para el alma. La filosofía moral de Epicuro tiene un valor protréptico o exhortativo: nadie puede permitirse no filosofar, ni el viejo ni el joven. La filosofía es un remedio [phármakon] *del alma por cuanto nos permite disipar los temores que la atormentan (esto está claramente expresado en el "cuádruple remedio" o "tetrafármaco"; cf.* **2***). Es probable que la posición epicúrea esté dirigida contra Aristóteles, cuyos argumentos en materia ética serían, según Epicuro, vacíos e inútiles por no dedicarse al tratamiento terapéutico del alma (véase* **3***). Este tipo de discusión favorece la visión tradicional, según la cual las escuelas helenísticas desarrollaron filosofías eminentemente prácticas. Pero la crítica epi-*

cúrea a la vacuidad de las discusiones puramente teóricas en materia ética también actualiza el problema de la inutilidad práctica de la filosofía moral[1]. *En esta sección también se han incluido algunos pasajes en los cuales se presentan las diferentes partes de la filosofía según Epicuro y la estrecha relación existente entre ellas. Los breves pasajes que incluimos de la* Carta a Pítocles *y de las* MC *enfatizan una posición filosófica cara a Epicuro y que es necesario tener en cuenta para la comprensión de su teoría ética como un todo: las explicaciones irracionales sobre los dioses o los fenómenos celestes atentan contra el logro de la imperturbabilidad, pues alientan los temores. Por eso es necesario ofrecer una explicación científica de los fenómenos celestes. La afirmación de que la filosofía carece de sentido si no ayuda a los hombres a alcanzar la felicidad aparece una y otra vez en forma implícita o explícita en los textos de Epicuro. El fin último del conocimiento de los fenómenos celestes es la imperturbabilidad. Aquí puede verse la importancia que, según Epicuro, tiene la conexión entre física y ética. Pero la ética también tiene una estrecha relación con la "canónica", que proporciona el método para el estudio de un problema y constituye la teoría epistemológica de Epicuro; de ahí que trate los criterios o medios para distinguir la verdad. La cuestión relativa a los criterios de verdad es relevante en la fundamentación de la ética epicúrea pues, como puede verse en la parte dedicada al tema de dios y de la muerte, la distinción entre "preconcepción"* [prólepsis] *y "suposición"* [hypólepsis] *es decisiva para comprender el rechazo de Epicuro a la religiosidad tradicional, al temor a los dioses y a la muerte. Tememos a la divinidad y a la muerte no sólo porque hacemos juicios falsos respecto de su naturaleza*

[1]Para un examen detallado de los argumentos terapéuticos de Epicuro cf. Nussbaum (1994), cap. 1.

(cuando les atribuimos características humanas, por ejemplo) sino porque consideramos tales cuestiones sobre la base de suposiciones, no de preconcepciones.

1. *Carta a Meneceo* 122 (D.L. X, 122; LS 25A)

Que nadie de joven dude en filosofar ni de viejo se canse de filosofar, pues nadie es demasiado joven ni demasiado viejo para la salud del alma. Decir que todavía no es el momento de filosofar o que ya no lo es equivale a decir que el momento de ser feliz no ha llegado o ya se ha marchado. Por consiguiente, tanto el joven como el viejo deben filosofar: éste para que a medida que envejece se vaya rejuveneciendo con los bienes debidos a un sentido de gratitud [*cháris*] que le producen los acontecimientos del pasado, y aquél para que se mantenga joven y anciano a la vez, gracias a que no teme los acontecimientos del futuro.

2. Filodemo, *Contra los sofistas*, 4. 7-14 (LS 25J)

El tetrafármaco (o remedio cuádruple): dios no produce temor, la muerte no induce a temerosa sospecha [*anúpopton*]; y en tanto el bien es fácil de obtener lo terrible es fácil de soportar.

3. Porfirio, *A Marcela*, 31, p. 209, 23 N. (= Us. 221)

Vano es el argumento de aquel filósofo, por el cual ninguna pasión [*páthos*] humana es curada. Pues tal como no hay ninguna utilidad en la medicina si no cura las enfermedades del cuerpo, así tampoco la hay en la filosofía si no extirpa la pasión del alma.

4. *SV* 54 (LS 25D)

No hay que jactarse de filosofar sino filosofar realmente. Pues no necesitamos aparentar estar sanos sino estar verdaderamente sanos.

5. *SV* 55

Debemos curar los infortunios mediante el grato recuerdo de los hechos pasados y el conocimiento de que no es posible hacer que no haya ocurrido [*áprakton poiêsai*] lo que ya ha sucedido.

6. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, XI, 168-169 (Us. 219; LS 25K)

Epicuro decía que la filosofía es una actividad que, por medio de argumentos [*lógoi*] y razonamientos [*dialogismoí*], procura la vida feliz.

7. *Carta a Meneceo*, 135 (D.L. X, 135; LS 23J)

Pues bien, medita contigo mismo, día y noche, estas cosas y las afines a ellas y con una persona semejante a ti, y nunca, ni despierto ni dormido, te verás turbado sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un viviente mortal un hombre que vive entre bienes inmortales.

8. D.L. X 30-34 (reproducido parcialmente en LS 17A, 19I, 16B, 15F, 17E, 18B, 19J)

Ahora bien, [según Epicuro] la filosofía se divide en tres [partes]: la canónica, la física y la ética. Ahora bien, la

canónica proporciona el método para el estudio [de sus doctrinas] y está [contenida] en un único escrito [llamado] *Canon*[2]. La física se ocupa de toda la consideración relativa a la naturaleza y está contenida en los tratados *Sobre la naturaleza*, en treinta y siete libros y, de un modo elemental, en las *Cartas*[3]. La ética, por su parte, trata las cuestiones concernientes a la elección [*haíresis*] y la evitación [*phygé*], y está contenida en los libros *Sobre los modos de vida*, en las *Cartas* y en la obra *Sobre el fin*. [Los epicúreos] suelen ordenar la canónica con la física y la llaman "sobre el criterio y el principio", es decir, "elemental"[4]. La física trata lo concerniente a la generación y la corrupción, es decir lo concerniente a la naturaleza. Y la ética se ocupa de las cosas elegibles y evitables, y de los modos de vida y del fin [...]. En el *Canon* Epicuro dice que criterios de verdad son las sensaciones [*aisthéseis*], las preconcepciones [*prolépseis*] y las pasiones [*páthe*]. Los epicúreos también [admiten como criterios de verdad] las proyecciones [*epibolaí*] representativas de la mente[5]; también lo dice en el epítome a Heródoto y en las *Máximas capitales*[6]. Pues toda sensación, afirma, es irracional y no es receptiva de recuerdo alguno;

[2]Cf. D.L. X 27-28.

[3]Se refiere a la *Carta a Heródoto* y la *Carta a Pítocles*, que tratan cuestiones de física.

[4]En el sentido de que contiene los elementos o fundamentos del sistema.

[5]Este cuarto criterio de verdad, agregado por los seguidores de Epicuro, introduce una dificultad considerable sobre el mecanismo de la percepción (la captación de las imágenes y el procesamiento de tales imágenes por parte de nuestra mente). Algunas explicaciones de detalle al respecto pueden encontrarse en Long (1975), 35-36 y 63; y en Long, Sedley (1987), vol. I, 90.

[6]Cf. *MC* 24.

en efecto, no es movida por sí misma y, cuando es movida por otra cosa, no puede agregar o sustraer nada. Tampoco hay nada capaz de refutar las sensaciones, pues una sensación similar [es incapaz de refutar a otra sensación] similar por cuanto ambas tienen igual fuerza [*isosthéneia*]; tampoco la que no es similar [puede hacerlo con] una no similar, porque no son criterios de las mismas cosas. Ciertamente, tampoco puede hacerlo un argumento, pues todo argumento depende de las sensaciones; ni una [puede refutar] a la otra, ya que nos fiamos [por igual] de todas ellas. Y el hecho de que subsistan reconocimientos perceptivos [*epaisthémata*] también confirma la verdad de las sensaciones[7]. Y subsiste el hecho de que nosotros vemos y oímos, como el de que sentimos dolor. Por tanto, respecto de las cosas no evidentes también es conveniente hacer inferencias a partir de las evidentes[8]. Por cierto que también todos nuestros pensamientos [*epínoiai*] han surgido a partir de las sensaciones, por coincidencia [*períptosis*], por analogía, por semejanza, y por composición; el cálculo razonado [*logismós*] también contribuye en algo. Tanto las ficciones [*phantásmata*] de los locos como las que se dan en el sueño son verdaderas pues producen un movimiento, y lo no existente no produce movimiento[9]. Dicen que la preconcepción [*prólepsis*] es como una especie de aprehen-

[7]Un pasaje paralelo a éste puede verse en Lucrecio, *De rer. nat.* IV 478-521.

[8]Las "cosas evidentes" son *tà phainómena*, los fenómenos, las cosas susceptibles de percepción sensible.

[9]Esta es la tesis, común a Epicuro y los estoicos, de que lo verdaderamente existente son las entidades corpóreas (se trata, probablemente, de una crítica a la ontología platónica y aristotélica, según la cual Ideas, formas y fines constituyen "lo real" en vez de las cosas sensibles).

sión [*katálepsis*], o una opinión recta, o una concepción [*énnoia*] o una noción [*nóesis*] universal almacenada [en nosotros], es decir un recuerdo de lo que con frecuencia se nos presenta desde el exterior; por ejemplo, "tal cosa es hombre". Pues tan pronto como se dice "hombre" en forma inmediata se concibe su rasgo característico [*túpos*] gracias a la preconcepción, ya que las sensaciones sirven de guía. Por tanto, lo que primariamente queda subsumido bajo un nombre dado es evidente. Y no habríamos investigado lo que es objeto de investigación si antes no lo hubiésemos conocido. Por ejemplo, "lo que está parado delante de mí, ¿es un caballo o un buey?". Pues en algún momento tenemos que haber conocido por medio de la preconcepción la forma de caballo y de buey. Tampoco habríamos dado ningún nombre a nada si antes no hubiésemos conocido mediante la preconcepción su rasgo característico. Consecuentemente, las preconcepciones son evidentes. También lo que es objeto de opinión [*doxastón*] depende de algo evidente previo, en referencia a lo cual preguntamos: "¿cómo sabemos si esto es un hombre?". Y a la opinión también la llaman "suposición" y afirman que puede ser tanto verdadera como falsa. Pues en caso de que sea confirmada o no invalidada, es verdadera; pero si no es confirmada o es invalidada resulta falsa. De aquí se introdujo la [expresión] "lo que espera [confirmación]"; por ejemplo, esperar y llegar a estar cerca de la torre y comprobar cómo se ve de cerca.

9. Cicerón, *ND* I 16, 43

Sólo él, en efecto, se dio cuenta, en primer lugar, de que los dioses existen, porque la naturaleza misma imprimió en

las almas de todos la noción de ellos. Pues, ¿qué pueblo hay o qué tipo de hombres que no tenga una preconcepción [*anticipatio*] no enseñada [*sine doctrina*] de los dioses? Epicuro llama a esta [preconcepción] *prólepsis*, es decir una cierta forma de conocimiento del objeto preconcebida por el alma, sin la cual nada podría ser comprendido, investigado o discutido.

10. *Carta a Pítocles*, 85-86 (D.L. X, 85-86; cf. LS 18C)

Ahora bien, después de haber escrito todo lo demás, concluimos estas reflexiones que, precisamente, consideraste que serían útiles también para muchos otros, especialmente para aquellos que desde hace poco han degustado de la verdadera filosofía de la naturaleza [*physiología*] y para aquellos que, debido a ocupaciones más graves que las cotidianas, se han visto impedidos [de hacerlo]. [...] Pues bien, en primer lugar, no hay que creer que, del conocimiento de los fenómenos celestes (ya sea de los que se tratan en conexión [con otros] o en forma independiente), haya algún otro fin que la imperturbabilidad [*ataraxía*] y la confianza firme, como también sucede en [el caso de] las demás [áreas de investigación]. Y no hay que forzar lo imposible ni tener en todos los asuntos el mismo tipo de consideración teórica [*theoría*] que la que se tiene en los argumentos relativos a los tipos de vida o en los que se refieren a la aclaración [*kátharsis*] de los demás problemas físicos; por ejemplo, "que el universo [*pân*] es un cuerpo y una naturaleza intangible [*anaphés phúsis*]"[10], o que "los átomos son los componentes elementales" [*stoicheîa*] y to-

[10]Es decir, átomos y vacío.

das las cosas de este tipo que, obviamente, tienen un único acuerdo con los fenómenos. [...] En efecto, no debemos investigar la naturaleza siguiendo prescripciones y legislaciones sin sentido sino como lo exigen los fenómenos. Pues nuestra forma de vida ya no necesita de irracionalidad ni de una opinión sin sentido sino que debemos vivir libres de turbación. Ahora bien, todo se produce sin sobresaltos en la medida en que todas las cosas sean aclaradas siguiendo múltiples modos [de explicación] acordes con los fenómenos, siempre que se admita, como conviene, un argumento probable sobre tales fenómenos. Pero cuando uno admite una cosa y rechaza otra que, de un modo similar, concuerda con el fenómeno, es manifiesto que se aparta de la explicación física general y se precipita en el relato mítico.

11. *MC* 11 (LS 25B)

Si nuestras sospechas [*hupsíai*] relativas a los cuerpos celestes y a la muerte —de que ella sea en algún sentido algo para nosotros— no nos perturbaran en nada, y si tampoco nos turbara nuestra ignorancia de los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la filosofía de la naturaleza (*physiología*).

12. *MC* 12 (LS 25B)

No le era posible disipar lo que temía respecto de las cuestiones más importantes a quien no se percataba de la naturaleza del universo sino que continuaba en temerosa sospecha de lo que cuentan los mitos. No le era posible, por lo tanto, obtener placeres puros [*akeraíous tàs hedonás*] sin una filosofía de la naturaleza.

13. *MC* 13 (LS 25B)

Ninguna utilidad procuraba el obtener seguridad frente los hombres si lo de arriba, lo de abajo y, en general, lo que está en el infinito seguían siendo objeto de sospecha.

Punto de partida y fin final. El placer. La felicidad

Como hemos visto en la sección precedente, placer [hedoné] *y dolor* [lúpe; algedón] *constituyen criterios de verdad (junto con las sensaciones y las preconcepciones; cf. texto* **8***). En lo que sigue veremos que, de acuerdo con Epicuro, tales criterios nos indican lo que nos es conveniente (por ser familiar) y no conveniente (por ser extraño) a nuestra propia naturaleza, respectivamente (cf.* **16***); ambas "pasiones" o "afecciones"* [páthe] *nos ayudan a encaminar nuestras vidas pues nos permiten distinguir lo naturalmente malo de lo naturalmente bueno. Nuestro primer impulso natural en cuanto seres capaces de sentir es el placer. En esta sección presentamos dos tipos de textos concernientes al hedonismo epicúreo: unos acentúan una especie de placer no sensual (por ejemplo, cuando Epicuro habla del placer como del fin último de la vida), otros exaltan el placer sensual relativo a la comida, la bebida y el sexo. Esta aparente incongruencia muestra la necesidad de reparar en el sentido de la palabra* hedoné, *que en todos los casos, y como es habitual, hemos traducido por "placer". En primer lugar, hay que prestar atención a la distinción de Epicuro entre "placer catastemático o estable" y "placer cinético o en movimiento". Estos dos tipos de placer no se oponen sino que, más bien, se complementan y se implican recíprocamente. Los ejemplos de placer catastemático son imperturbabilidad* [ataraxía] *y ausencia de dolor* [aponía]*; los de placer cinético goce* [chará] *y regocijo* [euphrosúne]. *De*

hecho, Epicuro no reniega de los placeres cinéticos (pese a la afirmación expresa de que el placer más elevado es la ausencia de dolor; véase **36***). Que el impulso natural del viviente es el placer no significa que nos inclinemos naturalmente a una búsqueda de estados de excitación fuerte y continua. Como dice Epicuro en* **18***, buscamos no tener hambre, no tener sed y no tener frío (esto lo persigue tanto el recién nacido como el adulto), pues el dolor es una perturbación del estado natural del ser vivo. Cuando sostiene tan enfáticamente que principio y raíz de todo bien es el placer del estómago no debe querer decir que el placer (y con él la felicidad y el fin último del hombre) se reduce a la satisfacción del hambre, sino que el principio de todo bien es no encontrarse hambriento, sediento, etc., sino en estado de satisfacción de los "deseos naturales necesarios" a los que, como seres vivos dotados de sensibilidad, estamos inevitablemente ligados. La observación estable de tales deseos, argumenta Epicuro (en* **22***), nos hace capaces de dirigir nuestras acciones hacia la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma. La satisfacción de un deseo natural necesario (como beber cuando tenemos sed) nos libera del sentimiento de dolor. Sería difícil, por otra parte, lograr la imperturbabilidad si no hemos satisfecho previamente las exigencias inmediatas propias de nuestra naturaleza. La satisfacción de nuestros deseos naturales y necesarios da como resultado el placer catastemático de la* aponía *y a partir de allí es posible también la imperturbabilidad. Si el placer fuese para Epicuro sólo la satisfacción de los deseos corpóreos, tampoco podría explicarse su afirmación de que no es posible vivir placenteramente si al mismo tiempo no se vive prudente, noble y justamente porque las virtudes son connaturales al hecho de vivir placenteramente, y el vivir de un modo placentero es inseparable de ellas. La virtud, entonces, parece ser una condición del placer (cf.* **22***). Convendría examinar brevemente aquí la relación existente en-*

tre placer y virtud; en nuestra selección hemos incluido algunos pasajes en los que Epicuro sostiene que debemos honrar la virtud si ella proporciona placer, y si no lo proporciona debemos desestimarla. Para Epicuro, entonces, no existe la virtud como algo que se busca por sí mismo sino que hay virtud en la medida en que ella es causa de placer. Aunque todo placer, por ser connatural a nosotros, es un bien, no todo placer, sin embargo, es siempre digno de ser elegido. Aquí interviene la sabiduría práctica, la prudencia [phrónesis], *que mediante un "sobrio cálculo" evalúa las ventajas y desventajas de elegir o evitar llevar a cabo la acción A o B. No elegimos, entonces, cualquier placer sino sólo aquel placer que no nos conduce a una situación de dolor mayor. Epicuro no rechaza los placeres de los disolutos porque tales placeres sean malos en sí mismos sino porque no conducen a la ausencia de dolor en el cuerpo ni a la ausencia de perturbación en el alma. Son, por el contrario, causa de más dolor corpóreo y anímico. Aquí, una vez más, se ve la importancia de la distinción epicúrea entre placer cinético y catastemático (véase también su crítica al hedonismo de los cirenaicos en* **36**). *Como se ve, para Epicuro la virtud requiere el cálculo utilitario que le indica los efectos dolorosos o placenteros que puede tener seguir un curso de acción determinado*[11].

A partir de lo dicho, entonces, resulta obvio que Epicuro no emplea la palabra placer en el sentido en que lo hacemos en el lenguaje común. Tanto el uso técnico de este vocablo como la distinción señalada de los tipos de placer tienen un antecedente directo en Aristóteles, quien distingue entre placer en movimiento y en reposo (EN VII 14, 1154b26-28). *Pero Epicuro*

[11]El lenguaje del "cálculo y la medida" ha llevado a muchos estudiosos a ver en Epicuro una anticipación del hedonismo cuantitativo (para un análisis del problema, cf. Annas 1993, cap. 16).

introduce una distinción terminológica que es acorde con su física: si todo es un compuesto de átomos y si los átomos están en continuo movimiento (cf. Carta a Heródoto, 40-44), *entonces, ni siquiera el placer catastemático se encuentra en absoluto reposo. Lo que Epicuro debe querer señalar con la noción de "placer catastemático" es el carácter de movimiento firme o estable que debe darse en la imperturbabilidad y la ausencia de dolor. Pese al precedente aristotélico en la distinción de tipos de placer, la doctrina de Epicuro se prestó a confusiones ya desde la antigüedad y se lo acusó de "grosero" y de "depravado" (D.L. X 3; 6). En la actualidad la concepción ingenua que suele tenerse del hedonismo epicúreo parece ser un resultado de la crítica mal intencionada de los comentadores antiguos de Epicuro; éste, sin embargo, parece haber advertido que su hedonismo podía ser mal interpretado y señala que cuando sostiene que el fin es el placer no se refiere exclusivamente a los placeres sensuales. Como puede verse, hay elementos conceptuales de detalle en la doctrina epicúrea que, aunque discutibles en un cuerpo importante de literatura fragmentaria, son significativos para hacer una evaluación general del hedonismo de Epicuro en la dirección indicada*[12]. *Cabe señalar, por otra parte, que el hedonismo epicúreo es muy austero y en algunos casos, paradójicamente, resulta casi ascético. La paradoja de defender una tesis hedonista, por un lado, y de terminar, en el ejercicio de su hedonismo, en una postura casi ascética, por el otro, se resuelve cuando se repara en que Epicuro caracteriza el placer fundamentalmente como "ausencia de dolor"; así se explica que una comida suntuosa no dé más satisfacción que una dieta modesta pues el placer consiste en la supresión del*

[12]Una exposición general muy completa sobre el hedonismo epicúreo (con algunas discusiones de detalle) puede verse en Rist (1972), 100-126, Pesce (1980), 99-108, y más recientemente Rosenbaum (1990).

dolor. Esto no significa que un manjar muy elaborado no sea capaz de eliminar el dolor del hambre, pues es comida. Una comida muy elaborada ejemplifica más bien el objeto de un deseo que pertenece a la "diversificación" o "variación" del placer, pero no es indispensable para eliminar el dolor del hambre, ya que el mismo puede ser satisfecho con pan y agua (cf. **23***). Esta descripción negativa de la noción de placer implica que entre dolor y placer no hay un estado intermedio, lo cual también puede generar problemas. Parece, en efecto, contraintuitiva la sugerencia de que no hay estados intermedios entre placer y dolor. Pero una vez más hay que reparar en el uso técnico estricto que tiene para Epicuro la noción de placer: el bien de la vida humana, lo que produce felicidad es el placer catastemático* (D.L. X 121; 136), *un tipo de placer que no tiene nada que ver con el tipo de bienes que se producen en unidades que podrían agregarse o que podrían ser maximizados por ciertas acciones o por el cumplimiento de ciertas normas. El hecho de que Epicuro sugiera que entre placer y dolor no hay un estado intermedio muestra que el bien no está pensado simplemente como placer sensual.*

14. Sexto Empírico, *PH* III 194 (Us. 398)

De aquí que los epicúreos también creen probar que el placer es digno de ser elegido por naturaleza. Pues sostienen que los animales, en cuanto nacen y se encuentran [todavía] libres de corrupción, tienen un impulso hacia el placer y evitan los dolores.

15. Cicerón, *De fin.* I 29-31 (LS 21A)

Estamos investigando[13], por lo tanto, cuál es el bien supre-

[13]Habla el epicúreo Torcuato.

mo y último, aquel que, de acuerdo con la afirmación de todos los filósofos, debe ser de tal índole que a él todas las cosas tienen que referirse, pero él no se refiere a ninguna otra cosa. Este Epicuro lo pone en el placer, el cual, pretende, es el bien supremo, y el mal supremo es el dolor; y estableció que esto se muestra así: todo animal, en cuanto ha nacido, desea el placer y goza de él como del bien supremo, y desprecia el dolor como el mal supremo. Y en la medida de sus posibilidades lo rechaza de sí; hace esto cuando todavía está libre de corrupción y su naturaleza misma lo juzga imparcialmente y con integridad. Niega, entonces, que sea necesario argumentar o discutir por qué hay que perseguir el placer y evitar el dolor. Cree que esto se siente, tal como que el fuego calienta, que la nieve es blanca, que la miel es dulce. No hay que confirmar ninguna de estas cosas con argumentos rebuscados; sólo basta con advertirlo. [...] Y en efecto, dado que cuando las sensaciones son separadas del hombre a éste no le queda nada, es forzoso que aquello que esté de acuerdo con o sea contrario a la naturaleza sea juzgado por la naturaleza misma. Y ésta, ¿qué percibe o qué juzga, a lo que aspira o de lo que rehuye, que no sea el placer y el dolor [respectivamente]? Hay algunos de los nuestros, empero, que están dispuestos a tratar estas cosas más sutilmente, y niegan que sea suficiente juzgar con la sensación qué es el bien o qué es el mal[14]; y sostienen que con el intelecto [*animus*] y

[14]"Los nuestros" son los estoicos, quienes hacen una crítica a Epicuro al sostener que "el placer, si efectivamente lo hay, es un resultado subsecuente [*epigénnema*] que surge cuando la naturaleza, tras haber buscado por sí misma las cosas que se ajustan a la propia constitución del ser vivo, las adopta" (D.L. VII 85-86). Esto, como lo dice el mismo Cicerón (en *De fin.* III 5, 16), es anterior a sentir placer o dolor.

con el razonamiento [*ratio*] es posible comprender que hay que perseguir el placer por sí mismo y evitar el dolor por sí mismo. Así pues, dicen que en nuestro intelecto hay una noción [*notio*] casi natural e innata, de modo que sintamos que lo uno debe perseguirse y lo otro debe evitarse.

16. D.L. X 34 (LS 18B, 19J)

Dicen que las pasiones [*páthe*][15] son dos, placer [*hedoné*] y dolor [*algedón*], que se dan en todo viviente, y que en tanto aquél nos es familiar [*oikeîon*], éste nos es extraño [*allótrion*]. Por medio de ellos se disciernen las elecciones y evitaciones.

17. Ateneo, XII 546E (Us. 67)

En *Sobre el fin* [Epicuro] escribe así: "pues yo, por cierto, soy incapaz de concebir un cierto bien si dejo de lado los placeres del gusto, si dejo de lado los del amor, si dejo de lado los del oído, y si también dejo de lado los que se producen a través de la forma"[16].

18. *SV* 33 (LS 21G)

El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien logra estas cosas y espera lograrlas [en el futuro], incluso podría competir con Zeus en felicidad.

[15]"Estados afectivos o emocionales".

[16]En Ateneo XII 546e (Us. 67) el texto es más completo en esta última parte: "si también dejo de lado los movimientos placenteros que a través de la forma [se producen] en la vista".

19. *SV* 37

Débil es la naturaleza respecto del mal, no respecto del bien. Pues con los placeres se preserva, y con los dolores se destruye.

20. Ateneo, XII 546F (Us. 409; 70; LS 21M)

También afirma Epicuro: "principio y raíz de todo bien es el placer del estómago[17]; a él se refieren tanto lo sabio como lo refinado". Y en su tratado *Sobre el fin* dice otra vez: "debemos honrar lo noble[18], las virtudes y cosas de esta índole si proporcionan placer; pero si no lo proporcionan, debemos permitirnos renunciar a ellas".

21. Ateneo, XII 547A (Us. 512)

[Epicuro] también dice en otros tratados: "escupo sobre lo noble y sobre los que vanamente lo admiran, toda vez que no produzca placer alguno".

22. *Carta a Meneceo* 127-132 (D.L. X, 127-132; LS 21B)

Y debemos considerar que algunos deseos [*epithumíai*] son naturales, otros vanos; y, de los naturales, unos son necesarios en tanto que otros son sólo naturales. De los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar [*aochlesía*] del cuerpo y otros para la vida misma. En efecto, una observación estable de esos [deseos] sabe dirigir cualquier elección [*haíresis*] y evitación [*phygé*], ha-

[17]Cf. *SV* 59.

[18]El texto griego dice *tò kalón*, lo "bello" o "noble" en el sentido de lo moralmente correcto.

cia la salud del cuerpo y la imperturbabilidad [*ataraxía*] del alma, porque ese es el fin de la vida dichosa. Todas nuestras acciones, en efecto, apuntan a estar libres de dolor y de ansiedad. Y una vez que hemos alcanzado eso, toda turbación de nuestra alma se disipa, pues un ser vivo no puede andar como si [buscara] algo que le falta ni buscar otra cosa para completar el bien de su alma y de su cuerpo. Pues tenemos necesidad de placer cuando sentimos dolor por no estar presente el placer. Pero cuando no sentimos dolor ya no necesitamos del placer. Es por esa razón que decimos que el placer es principio y fin de la vida dichosa. Pues lo hemos reconocido como bien primero e innato [*syngenikón*], y a partir de él damos inicio a toda elección y evitación y a él regresamos al juzgar todo bien [haciendo uso de la] sensación[19] [de placer y dolor] [*páthos*] como de una norma. Y dado que [el placer] es el bien primero y connatural [*súmphyton*], es también por eso que no escogemos cualquier placer sino que a veces omitimos muchos placeres cuando de ellos se sigue una incomodidad mayor para nosotros. A muchos dolores los consideramos mejores que los placeres, cuando, tras haber soportado por largo tiempo [esos] dolores, resulta que experimentamos un placer mayor y más duradero. Todo placer, entonces, por tener una naturaleza afín [a nosotros], es un bien, pero no todo placer merece ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo dolor merece ser siempre evitado por naturaleza. No obstante, hay que juzgar todo esto mediante un cálculo [*summétresis*] y prestando atención a las ventajas y desventajas, pues en ciertos momentos tra-

[19]La palabra es *páthos*.

tamos el bien como un mal y, contrariamente, el mal como un bien.

También consideramos la autarquía[20] como un gran bien, no para vivir siempre con pocas cosas sino con el fin de que, si no poseemos muchas, nos basten pocas. Estamos legítimamente convencidos de que los que más gozan el lujo [*polyteleía*] son quienes menos lo necesitan, y de que es más fácil de conseguir todo lo natural; lo vano, en cambio, es difícil de conseguir. Las comidas simples nos procuran el mismo placer que una dieta suntuosa, siempre que todo dolor debido a la necesidad resulte así suprimido; y el pan y el agua proporcionan el más elevado placer cuando los toma una persona que los necesita. Ahora bien, acostumbrarse a una dieta frugal y no suntuosa también optimiza la salud, hace que uno no vacile ante las actividades necesarias de la vida; además nos dispone de mejor modo para enfrentarnos de vez en cuando a las cosas suntuosas y nos libera del temor ante la fortuna [*túche*]. Por lo tanto, cuando decimos que el placer es el fin no nos referimos a los placeres de los disolutos ni a los que consisten en pasarlo bien, como creen algunos que son ignorantes y no están de acuerdo [con nosotros] o comprenden mal, sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma[21]. Porque no son ni las continuas borracheras ni fiestas, ni el acostarse con muchachos y mujeres, ni el comer pescado y otras cosas típicas de una vida suntuosa lo que genera una vida de placer, sino un sobrio

[20]La autarquía (*autárcheia*) hay que entenderla aquí, probablemente, como independencia de los deseos innecesarios y no naturales.

[21]La ausencia de dolor y la imperturbabilidad son los placeres catastemáticos; es decir que es fin el placer catastemático, no cualquier placer.

cálculo razonado [*logismós*] que investiga las causas de toda elección y evitación, y que expulsa las opiniones por las cuales una enorme confusión se apodera de las almas.

De todas estas cosas es principio y supremo bien la prudencia [*phrónesis*]; por eso la prudencia es incluso más valiosa que la filosofía. Ella es la fuente natural de todas las demás virtudes y nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente, ni vivir prudente, noble y justamente si no [se vive] placenteramente. Las virtudes, en efecto, son connaturales al vivir de un modo placentero y el vivir de un modo placentero es inseparable de ellas.

23. *MC* 18 (LS 23E)

Una vez que el dolor [*tò algoûn*] debido a la carencia de algo ha sido suprimido, el placer de la carne no aumenta sino que sólo se diversifica [*poikílletai*]. Pero el límite del placer [fijado por] la mente lo engendró el cálculo [*eklógisis*] relativo a estas mismas cosas y a las que son similares a ellas, que eran las que proporcionaban a la mente los más grandes temores.

24. *MC* 19 (LS 24C)

El tiempo infinito y el finito comportan igual placer, siempre que uno mida sus límites mediante el cálculo razonado [*logismós*].

25. *MC* 20 (LS 24C)

La carne consideró infinitos los límites del placer y [sólo] un tiempo infinito podría procurárselo. Pero el pensa-

miento [*diánoia*], tras tener en cuenta el fin y el límite de la carne y al liberarse de los temores de la eternidad [nos] dotó de una vida perfecta y ya no tiene necesidad de un tiempo infinito. Pero [el pensamiento] no huye del placer y cuando las circunstancias [*prágmata*] disponen abandonar la vida no muere como si tuviera que dejar parte de una vida óptima.

26. *MC* 21 (LS 24C)

Quien se ha dado cuenta de los límites de la vida sabe cuán fácil es de conseguir lo que suprime el dolor [*tò algoûn*] debido a la carencia de algo [*éndeia*] y de conseguir lo que hace perfecta una vida entera. No necesita, por tanto, de cosas que impliquen disputas.

27. *MC* 3 (LS 21C)

Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación [*hupexaíresis*] de todo lo doloroso; y donde se encuentre lo placentero y durante el tiempo que estuviera allí, no hay dolor [*algoûn*] ni aflicción [*lypoúmenon*], ni ambos juntos[22].

28. *MC* 4 (LS 21C)

El dolor [*tò algoûn*] no dura continuamente en la carne sino que el más agudo se hace presente el más breve tiempo y el que sólo supera el placer en la carne no dura muchos días. Las enfermedades largas, por su parte, ocasionan más placer que dolor en la carne.

[22]Algunos intérpretes (como Arrighetti, 1960, 121) interpretan *algoûn* como dolor físico y *lypoúmenon* como dolor espiritual o del alma.

29. *MC* 9 (LS 21D)

Si todo placer fuese condensado y estuviese presente [*hypêrchen*], tanto espacial como temporalmente, en el cúmulo[23] total o en las partes más importantes de nuestra naturaleza, los placeres nunca se diferenciarían entre sí.

30. Cicerón, *TD* V 95-96 (LS 21T)

El cuerpo se complace mientras siente el placer [*voluptas*] presente; el alma [*animus*] también percibe el placer presente del mismo modo en que lo hace el cuerpo; pero además percibe por anticipado el placer futuro y no permite que se le escape el placer pasado. De modo que, el sabio siempre tendrá placeres continuos y entrelazados, porque la expectativa de los placeres esperados se une al recuerdo de los ya experimentados.

31. Cicerón, *De fin.* I 55 (LS 21U)

No hay error alguno con respecto a los bienes y los males últimos, es decir, con respecto al placer y el dolor, pero las personas se equivocan en estos asuntos porque ignoran de donde proceden. Afirmamos, en efecto, que los placeres y dolores del alma surgen de los placeres y dolores del cuerpo [...]. Más aún, aunque el placer del alma nos produce agrado y el dolor molestia, no obstante, ambos surgen del cuerpo y tienen al cuerpo como su punto de referencia. Pero esto no significa que los placeres y dolores

[23]La palabra es *áthroisma*, tecnicismo epicúreo que designa el conjunto total de átomos que dan lugar a un compuesto, especialmente cuando tal compuesto es un organismo (en ese sentido aparece empleado el término en la *Carta a Heródoto*, 63, 3 y 64, 2).

del alma no sean mucho mayores que los del cuerpo. Pues con el cuerpo no somos capaces de percibir más que lo que lo afecta en forma directa en el presente, pero con el alma también podemos percibir el pasado y el futuro.

32. *MC* 10 (LS 21D)

Si lo que produce los placeres de los disolutos los liberase de los temores de su mente concernientes a los cuerpos celestes, a la muerte y a los dolores, y más aún, si les enseñase el límite de los deseos y de los dolores, nunca tendríamos nada que reprocharles, pues estarían colmados de placeres por todos lados y no tendrían, procedente de ningún lado, ni dolor [*tò algoûn*] ni aflicción [*tò lypoúmenon*], que es, precisamente, en lo que consiste el mal.

33. *MC* 29-30 (cf. LS. 21E)

Entre los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios sino que se generan de un opinión vana. (Epicuro considera naturales y necesarios a los que nos liberan de la sensación de dolor [*algedón*], como la bebida cuando uno tiene sed. Naturales pero no necesarios los que sólo diversifican el placer, pero no suprimen el dolor, como las comidas suntuosas[24]. Ni naturales ni necesarios son, por ejemplo, el que a uno lo coronen y le erijan estatuas)[25]. En los deseos

[24]El escoliasta formula el problema de un modo un poco confuso, pues la cuestión es que tal tipo de comidas no son *necesarios* para suprimir el hambre ya que igualmente pueden suprimirlo los alimentos simples (debo a Alejandro Vigo el haberme sugerido aclarar esta cuestión).

[25]Todo lo incluido en el paréntesis es un agregado de un escoliasta. Para una aclaración de las dificultades que ofrece esta clasificación de los deseos cf. Annas (1993), 192-194.

naturales que no conducen a una sensación de dolor si no son satisfechos, se da un intenso esfuerzo; y tales deseos surgen de una opinión vana, y no es debido a su propia naturaleza que no se disuelven sino a la vana opinión del hombre.

34. *MC* 26

Aquellos deseos que no conducen a una sensación de dolor si no son satisfechos no son necesarios, sino que contienen una propensión [órexis] fácil de disipar cuando parecen difíciles de satisfacer o son productores de un daño.

35. *MC* 8 (LS 21D)

Ningún placer es por sí mismo un mal; no obstante, los [agentes] productores de ciertos placeres conllevan muchas más molestias que placeres.

36. D.L. X 136-138

[Epicuro] está en desacuerdo con los cirenaicos en lo concerniente al placer, pues ellos no admiten el placer catastemático sino solamente el cinético. Él, en cambio, admite ambas [clases de placer], el del alma y el del cuerpo, como dice en su tratado *Sobre la elección y la evitación*, y en *Sobre el fin* y en el libro I de *Sobre los modos de vida*, y en la *Carta a sus amigos de Mitilene*. De modo similar, Diógenes en el libro XVII de sus *Selecciones*, y Metrodoro en el *Timócrates* dice así: "el placer se concibe en cuanto cinético y en cuanto catastemático". Y Epicuro en su obra *Sobre las elecciones* se expresa del siguiente modo: "en efecto, la imper-

turbabilidad [*ataraxía*] y la ausencia de dolor [*aponía*] son placeres catastemáticos. El goce [*chará*] y el regocijo [*euphrosúne*], en cambio, se ve por su actividad que son [placeres] cinéticos". Además, está en desacuerdo con los cirenaicos en lo siguiente: ellos, en efecto [consideran] que los dolores corpóreos son peores que los del alma, pues los que actúan incorrectamente reciben castigos corpóreos. Epicuro, en cambio [considera peores los dolores] del alma pues sólo lo que está presente es capaz de causar perturbación a la carne; pero el alma puede ser perturbada por lo pasado, lo presente y lo futuro. Por lo tanto, así también los más grandes placeres pertenecen al alma. Y como prueba de que el fin es el placer se vale del hecho de que los animales se complacen con él en cuanto nacen, pero entran en conflicto con el dolor de una manera natural, es decir de un modo no racional. Instintivamente [*autopathôs*], por consiguiente, evitamos el dolor. [...] También las virtudes son elegidas no por sí mismas sino por el placer, como la medicina lo es por la salud, como también dice Diógenes en el libro XX de sus *Selecciones*, quien incluso llama "entretenimiento" [*diagogué*] a la educación [*agogué*]. Epicuro también sostiene que la virtud sola es inseparable del placer. Las demás cosas, como las mortales, son separables.

37. Cicerón, *TD*, III 41-42 (Us. 67 y 69; cf. LS 21L)

Epicuro [...] ¿son éstas o no tus palabras? Ciertamente, en este libro, que contiene toda tu enseñanza, dices lo siguiente (y aquí estoy sólo traduciendo, de modo que nadie pensará que estoy inventando): "Desde luego que ni siquiera yo sé lo que podría entender que es el bien si dejo

de lado los placeres percibidos por el gusto, por el sexo, por oír música, así como los movimientos agradables que proceden de [bellas] formas y son percibidos por los ojos, o cualquier otro placer que algún sentido genera en un hombre como un todo. Desde luego que tampoco puede decirse que sólo el regocijo [*laetitia*] de la mente se cuenta entre los bienes, pues entiendo por regocijo de la mente lo siguiente: la esperanza de que nuestra naturaleza estará privada de dolor al adquirir todas estas cosas que recién mencioné". Por cierto que éstas son sus palabras exactas, de modo que cualquiera puede comprender qué tipo de placer reconoce Epicuro. Y un poco después agrega: "con frecuencia he preguntado", dice, "a aquellos que son llamados sabios, qué dejarían entre los bienes si dejaran de lado aquellas cosas, a no ser que estuvieran dispuestos a emitir sonidos vacíos. No fui capaz de aprender nada de ellos. Y si ellos quisieran jactarse de las virtudes y la sabiduría, no estarán hablando de nada más que del medio por el cual se producen aquellos placeres que mencioné antes".

38. *MC* 25 (LS 21E)

Si no refieres en todo momento cada uno de tus actos al fin de la naturaleza sino que antes te vuelves hacia alguna otra cosa, sea evitándola, sea persiguiéndola, tus acciones [*práxeis*] no serán coherentes con tus razones [*lógoi*].

39. D.L. X 121a

La felicidad es concebida de dos modos: la más alta posible tal como se da en dios, que no comporta aumento de intensidad, y la que admite adición y sustracción de placeres.

Ya en la antigüedad hubo quienes sostuvieron contra Epicuro que la tesis de que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos suprime la posibilidad de la religiosidad misma (véase **44***). Pero este tipo de comentario sin duda trivializa el argumento de fondo de Epicuro que se ajusta a su tesis general básica: los dioses no pueden ocuparse de los asuntos humanos porque se encuentran en un estado permanente de* ataraxía, *ya que no son perturbados por temor alguno. Si dios es un viviente incorruptible y bienaventurado (como incluso lo admite el sentido común, argumenta Epicuro), no puede ser afectado por nada de lo que habitualmente afecta a los seres corruptibles y, desde luego, tampoco puede tener ninguna de sus propiedades. Por lo demás, Epicuro no suprime los dioses sin más, sino los dioses de quienes atribuyen a dios atributos propios de los seres corruptibles y sujetos a pasiones.*

La sentencia "la muerte no es nada para nosotros" también fue célebre. El argumento de Epicuro presupone una ontología subyacente, según la cual lo verdaderamente existente y capaz de afectar a otra cosa es lo corpóreo. El alma, no menos que el cuerpo, es una entidad de carácter corpóreo pues está compuesta de átomos (cf. Carta a Heródoto 63; Lucrecio, De rer. nat., III 136-176 *y* D.L. X 32). *La secuencia lógica del argumento es la siguiente: (1) los bienes y los males, en la medida en que afectan nuestra sensibilidad y producen sensación de placer y dolor, son algo para nosotros. (2) La muerte consiste en la privación o ausencia de la sensación; por tanto, no es nada. (3) Para quien está muerto nada es bueno o malo pues carece de sensación: la muerte, entonces, no puede ser un mal para el muerto, y para quien está vivo la muerte tampoco puede ser un mal pues ella aún*

no está presente. (4) Consecuentemente, la muerte no es nada ni para los vivos ni para los muertos[26].

La cuestión del suicidio ya había sido debatida filosóficamente por Platón, quien había argumentado que cometer suicidio constituye un acto ilícito, pues es arrogarse un derecho que no le corresponde a un ser humano sino a los dioses (Fedón, 61b-62d). *Las referencias que encontramos en los textos de Epicuro al tema del suicidio tienen, probablemente, una intención polémica contra los estoicos, quienes argumentaron a favor del suicidio como una posibilidad para el sabio, cuyos actos son absolutamente racionales. Bajo ciertas circunstancias, sostienen los estoicos, el sabio puede optar por quitarse la vida. Su decisión se basa en motivos razonables; dado que la vida no se mide mediante los bienes y los males sino mediante las cosas según naturaleza y contrarias a la naturaleza, entonces, si debido a una enfermedad incurable se es incapaz de ejercer la virtud (el no ejercicio de la virtud es, según los estoicos, contrario a la naturaleza), cabe la posibilidad del suicidio como una acto completamente racional. La virtud es una disposición que se ejercita y si, por diferentes razones, se es impedido de hacerlo, la propia vida carecerá de sentido. Epicuro parece estar reaccionando frente a este tipo de posición al sostener que (1) nunca hay causas razonables para cometer suicidio porque (2) es uno y el mismo el cuidado que debe aplicarse al vivir bien y al morir bien.*

40. *Carta a Meneceo*, 123-124 (D.L. X, 123-124; LS 23B)

En primer lugar, considera a dios como un viviente incorruptible [*áphthartos*] y bienaventurado [*makários*], tal

[26]El argumento de Epicuro, junto con la ampliación que hace Lucrecio del mismo (en distintas partes de *De rer. nat.*: III 832-841; V 988-993), es analizado en detalle por Furley (1988) y por Nussbaum (1994), cap. 6.

como lo describe la noción [*nóesis*] común de dios, y no le atribuyas nada que sea ajeno a la incorruptibilidad ni impropio de la bienaventuranza [*makariótes*]. Cree de él todo lo que sea capaz de preservar su beatitud junto con su inmortalidad. Pues los dioses existen, ya que el conocimiento que tenemos de ellos es evidente. No son, empero, como lo cree la mayoría de la gente, pues sus creencias no preservan el concepto que tienen de ellos[27]. Y no es impío [*asebés*] el que niega los dioses de la mayoría sino el que le atribuye a los dioses las opiniones que la mayoría tiene de ellos. En efecto, las afirmaciones de la mayoría de la gente concernientes a los dioses no son preconcepciones [*prolépseis*][28], sino suposiciones [*hypolépseis*] falsas. De ahí que los mayores daños y beneficios, proceden de los dioses, pues [éstos], están tan compenetrados con sus propias virtudes que acogen a los que son semejantes a ellos, y todo lo que no es de esta índole lo consideran como algo ajeno.

41. *MC* 1 (LS 23E)

El [ser] bienaventurado e indestructible no tiene problemas ni los ocasiona a otro, de modo que no está sujeto a ira o parcialidad. Pues todo lo que es de esta índole se da en lo que es débil. (En otras [obras Epicuro] sostiene que los dioses son cognoscibles mediante la razón, y que unos

[27]El sentido parece ser que la gente no es coherente con su propia representación de los dioses, es decir no conserva la idea de que los dioses son bienaventurados e incorruptibles porque les atribuyen estados pasionales propios de los seres humanos.

[28]Las preconcepciones (*prolépseis*), junto con las sensaciones (*aisthéseis*) y las afecciones o sentimientos (*páthe*), son los criterios de verdad. En este caso concreto sirven para evaluar lo que Epicuro cree que es la verdadera naturaleza de dios.

tienen una individualidad numérica, mientras que otros tienen una semejanza formal, debido a un permanente fluir de imágenes similares que conforman el mismo objeto. [Y tales imágenes] son antropomórficas)[29].

42. Cicerón, *ND* I 31, 85 (cf. Us. p. 88)

Yo conocí a epicúreos que veneraban todas las estatuillas, aunque veo que algunos creen que Epicuro, para no ofender a los atenienses, de palabra desestimó a los dioses pero, de hecho, los admitió. Y así, en aquellas breves y selectas sentencias suyas, que ustedes llaman *Máximas capitales*, ésta, me parece, es la primera: "aquello que es beato e inmortal no tiene ni exhibe problema alguno"[30]. En relación con esta sentencia así expuesta hay quienes consideran que lo que él hizo por una evidente incapacidad para hablar, lo hizo de un modo deliberado. Consideran mal respecto de un hombre en modo alguno sagaz. Es dudoso, en efecto, si dice que existe algo beato e inmortal o que, si existe algo, ello sea de tal índole. No se dan cuenta de que aquí él se expresó de una manera ambigua pero que en otros muchos lugares tanto él como Metrodoro se expresaron tan abiertamente como hace un momento lo hiciste tú. Con las cosas con que los hombres insignificantes no se conmueven demasiado, él afirma que las mentes de todos los mortales están aterrorizadas. Él (*sc.* Epicuro) en verdad cree que los dioses existen, y a nadie vi que temiese más esas cosas que negaba que debían ser temidas; quiero decir, la muerte y los dioses.

[29]Lo incluido en este paréntesis es un agregado de un escoliasta.
[30]Cf. el texto anterior.

43. Cicerón, *ND* I 41, 115 (cf. Us. 27)

Y sobre la religiosidad [*sanctitas*] y la piedad [*pietas*] hacia los dioses Epicuro también escribió libros. ¿Cómo habla de ellos? De un modo que dirías que estás oyendo a los pontífices máximos T. Coruncanio y P. Escévola, no al que suprimió de raíz toda forma de religión y abolió —no con sus manos como Jerjes sino con argumentos— los templos y altares de los dioses inmortales. ¿Por qué razón, en efecto, dices que los hombres tienen que venerar a los dioses si éstos no veneran en modo alguno a los hombres sino que no se preocupan ni hacen nada en absoluto?

44. Cicerón, *ND*, I 44, 123 (cf. Us. 27)

Un hombre que no es tan alegre como libre de escrúpulos en cuanto a la licencia que se toma en sus escritos nos hace burla. Pues, ¿qué religiosidad [*sanctitas*] puede existir si los dioses no se ocupan de las cosas humanas y qué ser vivo si de nada se ocupa la naturaleza? Por consiguiente, es sin duda más verdadero lo que Posidonio, íntimo amigo de todos nosotros, dijo en el libro V de su tratado *Sobre la naturaleza de los dioses*: que Epicuro creía que no existían los dioses y que, si éste habló de los dioses inmortales lo hizo por el solo hecho de evitarse la antipatía.

45. Gnomologicum; Códice Parisino 1168f. 115r (Us. 388)

Si dios hiciera caso a los ruegos de los hombres, la totalidad de los seres humanos habría perecido más rápidamente, ya que los hombres continuamente están haciendo muchos y duros ruegos unos contra otros.

46. *Carta a Meneceo*, 124-125 (D.L. X, 124-125; cf. LS 23B)

Acostúmbrate a creer que la muerte no es nada para nosotros, porque todo bien y mal está en la sensación; y la muerte es privación de sensación[31]. Por consiguiente, el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozoso lo mortal de nuestra vida, no porque le agregue un tiempo ilimitado, sino porque suprime el anhelo de inmortalidad. Pues no hay nada terrible en el vivir para quien legítimamente ha comprendido que no hay nada terrible en el no vivir. Habla en vano, por lo tanto, quien dice que teme a la muerte no porque le causará dolor cuando se presente sino porque le causa dolor cuando aún está por venir. Pues lo que no aflige cuando se hace presente, le causará dolor vanamente al ser aguardado. La muerte, entonces, el más estremecedor de los males, no es nada para nosotros puesto que, cuando existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces nosotros [ya] no existimos. No es nada, entonces, ni para los vivos ni para los muertos, precisamente porque para aquellos no existe, en tanto que éstos ya no existen. La gente [*hoì polloí*], sin embargo, a veces huye de la muerte como del peor de los males y a veces la escoge como un descanso de los males de la vida.

47. *MC* 2

La muerte no es nada para nosotros, pues lo que se ha disuelto carece de sensación y lo que carece de sensación no es nada para nosotros.

[31]Cf. *MC* 2 y Lucrecio, *De rer. nat.* III 832-911.

48. *Carta a Meneceo*, 133 (D.L. X, 133; LS 20A)

Porque, ¿quién crees que es mejor que el que tiene pensamientos piadosos respecto de los dioses, está todo el tiempo libre del temor a la muerte, ha pensado en el fin de la naturaleza, y comprende perfectamente lo fácil que es alcanzar y obtener el bien último, y también comprende que el mal último dura poco o no es muy intenso?

49. D.L. X 15-16[32]

Epicuro murió a causa de un cálculo en la vejiga, según cuenta Hermarco en sus cartas, después de catorce días de enfermedad. Hermipo dice que Epicuro entró en una bañera de bronce, llena de agua caliente, pidió vino puro y lo bebió. Y mientras recomendaba a sus amigos no olvidarse de sus doctrinas, murió. Y para él hemos compuesto lo siguiente: "Alégrense y recuerden mis doctrinas". Éstas fueron las últimas palabras que Epicuro dijo a sus amigos al morir. En efecto, entró a una bañera de agua caliente y bebió vino puro; luego fue al encuentro del frío Hades.

50. *Carta a Idomeneo* (D.L. X 22; Us. 138; LS 24D)

"En este día feliz que es el último de mi vida te escribía lo siguiente. Los dolores de vejiga y de estómago me acompañaban sin cesar y sin que disminuyera la extrema intensidad que les es propia. Sin embargo, la alegría de mi alma al recordar nuestras discusiones pasadas contrarrestaba

[32]Este pasaje y el que le sigue relata los días previos a la muerte de Epicuro y es ilustrativo de la disposición de ánimo del sabio ante la muerte.

todo esto. A ti, como corresponde a la buena disposición que has tenido desde joven hacia mí y hacia la filosofía, te pido que cuides de los hijos de Metrodoro".

51. *Carta a Meneceo*, 126-127 (D.L. X, 126-127; cf. LS 21B)

Y el que recomienda al joven vivir bien y al anciano terminar bien su vida es un tonto, no sólo por lo digna de apego que es la vida sino también por el hecho de que el cuidado relativo al vivir bien y al morir bien es el mismo. Mucho peor, sin embargo, es aun quien dice: "bello es no haber nacido, pero una vez nacido traspasar las puertas del Hades lo más rápido posible"[33]. En efecto, si convencido sostiene eso, ¿por qué no abandona la vida?[34]. Pues tiene la posibilidad de hacerlo si en verdad su decisión es firme. Pero si [lo dice] en broma, habla en vano y no le creerán. Hay que recordar, empero, que lo porvenir no es completamente nuestro ni completamente no nuestro, para que no contemos con ello como algo que de todos modos va a ocurrir ni nos desesperemos como si fuese algo que de todos modos no va a ocurrir.

52. *SV* 38

Absolutamente insignificante es aquél para quien hay muchas causas razonables para abandonar la vida.

[33]Esto constituye una crítica al pesimismo griego; el pasaje citado es una paráfrasis del poeta Teognis (poeta elegíaco de fines del s. VI y comienzo del V a.C.), vv. 425-428.

[34]Es decir, ¿por qué no se suicida?

La figura del sabio (epicúreo y estoico) fue proverbial en la antigüedad tardía. En el resumen de Diógenes Laercio (cf. **53***) hay varias referencias explícitas que tratan de mostrar las diferencias entre el sabio epicúreo y el estoico. El hecho de que el epicúreo grite cuando es torturado se contrapone fuertemente con la imagen heroica del sabio estoico que calla su dolor; el epicúreo no participará en política (ya hemos visto que el ocuparse de cualquier hecho mundano puede constituirse en un factor decisivo para alejarse de la imperturbabilidad). El estoico, en cambio, puede participar en política porque de ese modo puede suspender el vicio y exhortar a la virtud* (D.L. VII 121). *El sabio epicúreo no se comportará como un tirano ni como un cínico; esto último es, de nuevo, una referencia directa al estoicismo que sostiene que, en ocasiones, el sabio puede comportarse como un cínico. Ser un cínico es para el estoico "vivir como un perro"* [kúon], *es decir rechazando las convenciones de la vida civilizada. El estoico Crisipo sostiene que los ejércitos son inútiles; el estoico Zenón rechaza las instituciones judiciales y dice que el dinero no es necesario para el intercambio* (D.L. VII 33). *Los estoicos, como el cínico Diógenes de Sinope, también defienden la antropofagia. Todo esto es "comportarse como un cínico"; Epicuro rechaza tal posibilidad pues, como veremos en la sección dedicada a la justicia, aunque ésta y todas las instituciones que ella supone no son más que el resultado de un pacto o contrato, es condición necesaria de la vida humana el hacer pactos mutuos para garantizar la convivencia y evitar la agresión mutua. También se ve la misma contraposición entre Epicuro y los estoicos cuando se dice que éste tuvo una actitud amistosa hacia su patria (cf.* **60***); el estoico, en cambio, no tiene país o, para decirlo más precisamente, es un cosmopolita, un ciudadano del mundo que*

rechaza todas las convenciones que sólo tienen valor en una región determinada. Hay, sin embargo, también algunas coincidencias entre ambos sabios: tanto el epicúreo como el estoico pueden ganar dinero como un resultado del ejercicio de su sabiduría.

La otra cuestión importante tratada en esta sección es la de la amistad. Epicuro parece haber pensado en la amistad como una condición imprescindible para la imperturbabilidad; su origen se explica a partir del beneficio que puede producir en las relaciones recíprocas. Esto se ve con especial claridad en el texto **58**, *donde se observa que el beneficio y la utilidad que procura la amistad no se agota en el egoísmo (un verdadero amigo, dice Epicuro en el texto* **70**, *aunque busca la amistad por el placer que ésta procura, es capaz de hacerse cargo de los más grandes dolores por sus amigos). La amistad es una condición imprescindible para la felicidad y, como la justicia, es un medio decisivo para el logro de la imperturbabilidad. Pero la amistad también es pensada como un placer cinético: el recuerdo de un amigo muerto produce alegría y constituye un alivio capaz de contrarrestar los dolores del cuerpo.*

53. D.L. X 117-120a

Expongamos antes, sin embargo, lo que él y sus seguidores piensan del sabio. Los daños que los hombres producen se deben o al odio, o a la envidia o al desdén, cosas que el sabio vence gracias a su razonamiento. Pero el que se ha vuelto sabio de una vez, ya no admite la disposición contraria ni la finge en forma voluntaria. Estará más dominado por ciertas pasiones, lo cual no podrá constituir un impedimento para la sabiduría. Desde luego que uno no puede volverse sabio por su constitución corpórea general ni por pertenecer a un pueblo en general. Aun cuando

fuera sometido a tortura, el sabio es feliz. Solamente el sabio será agradecido, y permanentemente hablará bien de los amigos, tanto de los presentes como de los ausentes. No obstante, cuando es torturado ... en ese caso se lamenta y se queja. Y el sabio no tendrá relación sexual con una mujer con la que las leyes prohiben tenerla, como dice Diógenes en el *Epítome de doctrinas éticas de Epicuro*. Tampoco castigará a sus siervos sino que se compadecerá y será indulgente con los que sean buenos. No creen que el sabio vaya a enamorarse ni que se ocupe de su sepultura. Tampoco piensan que el amor sea un envío divino, como dice Diógenes en ... El sabio no hará bellos discursos retóricos. La relación sexual [*sunousíe*], dice, nunca fue de provecho pero, en caso de que no dañe, es algo amable. Por cierto que el sabio también se casará y tendrá hijos, según Epicuro en sus *Diaporías* y en sus tratados *Sobre la naturaleza*; se casará debido a alguna circunstancia de su vida y algunos dejarán de lado el propósito de hacerlo. Y Epicuro en su *Simposio* dice que [el sabio] desde luego no desvariará si está ebrio; tampoco participará de política, como [dice] en el libro I de su *Sobre los modos de vida*, no se comportará como un tirano ni como un cínico, como [dice] en el libro II de su *Sobre los modos de vida*. Tampoco mendigará; y si pierde la vista, seguirá participando de la vida, como dice en el mismo [tratado]. El sabio padecerá dolor, como dice Diógenes en el libro V de sus *Selecciones*. También podrá promover una causa judicial, dejará escritos pero no pronunciará panegíricos. Cuidará de su propiedad y del porvenir, amará la campiña. Afrontará al azar y no abandonará a un amigo; se preocupará por su buena reputación [sólo] en la medida de no ser despreciado [por los demás]. Y disfrutará de los espectáculos mucho más

que los demás; y erigirá estatuas [para otros]. Si tuviera [una estatua para sí mismo], le resultará indiferente. El sabio solo hablará con corrección de música y de poesía, pero en la práctica no compondrá poemas. Un [sabio] no es más sabio que otro; puede [intentar] ganar dinero, pero sólo como un resultado de su sabiduría y cuando se encuentre en un aprieto. Y cuando se dé la oportunidad, estará al servicio de un monarca; se mostrará agradecido con quien lo corrija; podrá fundar una escuela, pero de modo de no incitar a la multitud. Leerá en público, pero sólo si se lo piden; no sólo mantendrá su opinión sino que no dudará. Incluso en sueños tendrá una [disposición] semejante y a veces será capaz de morir por un amigo.

54. *Carta a Meneceo*, 126 (D.L. X 126)

El sabio, en cambio, no rechaza el vivir ni teme el no vivir por cuanto el vivir no le viene a la mente ni cree que el no vivir es algo malo. Y tal como en el caso del alimento no escoge en absoluto el de mayor cuantía sino el más placentero, así también disfruta no del más largo período de tiempo sino del más placentero.

55. *MC* 16

Poca importancia tiene para el sabio el azar [*túche*], ya que el cálculo razonado [*logismós*] ha administrado, está administrando y administrará los asuntos más grandes e importantes a lo largo de toda su vida.

56. *SV* 32

La veneración del sabio constituye un gran bien para el que lo venera.

57. *MC* 17 (LS 22B)

El justo se encuentra absolutamente libre de perturbación; el injusto, en cambio, está lleno de la más grande perturbación.

58. *SV* 56-57

El sabio no experimenta más dolor cuando es torturado que cuando un amigo suyo es torturado, y morirá por él; pues si traiciona a su amigo toda su vida estará en un estado de confusión y se sentirá abatido debido a su infidelidad [*apistía*].

59. Eliano, *Varia Historica* IV 13 (Us. 602)

[Epicuro] solía decir que estaba listo para competir incluso con Zeus sobre la felicidad, si tenía pan de cebada y agua.

60. D.L. X, 10-11

Su gratitud (*sc.* La de Epicuro) [*eucharistía*] hacia sus padres, su generosidad [*eupoiía*] hacia sus hermanos y su mansedumbre [*hemerótes*] hacia sus siervos se ponen de manifiesto no sólo por su testamento sino también porque [todos] ellos filosofaban con él; el más célebre de ellos fue el ya mencionado Mis. Y, en general, su filantropía se extendía hacia todos. Por cierto que su disposición piadosa hacia los dioses y de amistad hacia su patria es indescriptible. No hay duda de que, debido a un exceso de modestia [*epieikeía*], tampoco participó de la vida pública [*politeía*][35]. Y

[35]Esta explicación de por qué Epicuro no participó en política parece demasiado ingenua; en realidad, el mismo Epicuro recomienda en forma

pese a que por aquel entonces Grecia estaba pasando por momentos extremadamente difíciles, Epicuro pasó su vida allí y [sólo] dos o tres veces viajó a algunos lugares de Jonia para visitar a sus amigos[36]. Éstos acudían a él desde todas partes y con él convivían en el Jardín[37], que, según cuenta Apolodoro, Epicuro compró por ochenta minas; Diocles, en el libro tercero de su *Sumario*, también lo dice; vivían[38] del modo más frugal y simple; y, en todo caso, dice, se contentaban con un vaso de vino ordinario, pero por lo general bebían agua. Y Epicuro no consideraba correcto poner sus bienes en común, como lo hacía Pitágoras, quien decía que "lo de los amigos es común"[39]. Pues tal cosa es propia de quienes desconfían, y si es propia de desconfiados, no es propia de los amigos. El mismo Epicuro dice en sus cartas que estaba contento sólo con agua y un simple trozo de pan. Y [dice]: "envíenme un pequeño recipiente con queso para que, cuando quiera, pueda tener una comida suntuosa"[40]. Así era aquél cuya doctrina era que el placer es el fin.

---

explícita evitar la política (cf. D.L. X 118) y la considera destructiva de la imperturbabilidad [*ataraxía*], uno de los placeres catastemáticos (cf. *SV* 58; *MC* 7 y Long, Sedley [1987], vol. I, 134 ss.).

[36]Aquí "Grecia" debe significar especialmente Atenas, tal como se encontraba durante el sitio al que la sometió Demetrio de Falero en el 295 a.C.

[37]Epicuro compró una casa situada entre el centro de Atenas y el Pireo, cerca de la Academia platónica, cuyo jardín dio el nombre a su escuela.

[38]Se entiende "los epicúreos".

[39]El proverbio "lo de los amigos es común" es atribuido a Pitágoras de Samos (cf. D.L. VIII 10). El dicho también es recogido por Platón (*Lisis* 207c) y Aristóteles (*EN* 1159b31, *Política* 1263a30).

[40]Us. 182.

61. D.L. X 120b-121a

Creen que los actos incorrectos no son iguales[41]; para algunos la salud es un bien, para otros un indiferente[42]. La valentía no se produce por naturaleza sino por un cálculo razonado [*logismós*] de lo que es provechoso. Y la amistad [resulta] por las utilidades [que procura]. Es preciso, sin embargo, que su comienzo original sea [así] —pues también sembramos la tierra— y que se afiance [*sunístasthai*] en la comunicación con aquellos que han sido colmados de placeres.

62. *MC* 27 (LS 22E)

De las cosas que procura la sabiduría para la bienaventuranza de la vida total, la más grande es la adquisición de la amistad.

63. *SV* 28 (LS 22F)

No hay que aprobar a los que se muestran ansiosos por la amistad ni a los que se muestran renuentes a ella. Sin embargo, hay que correr un riesgo por la amistad.

[41]"Actos incorrectos" o "fallas morales" (*hamartémata*). Esta afirmación se opone abiertamente a la tesis estoica según la cual "todos los actos incorrectos son iguales" (cf. Estobeo, *Eclogae*, II 106, 21-26; D.L. VII 120; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 422; Cicerón, *Paradoxa stoicorum*, 3).

[42]Entiendo que "unos" y "otros" deben ser diferentes epicúreos; los que sostienen que la salud es un indiferente coinciden con los estoicos, para quienes salud-enfermedad es uno de los ejemplos de indiferentes, "algos" que no contribuyen ni para la felicidad ni para la infelicidad (cf. Estobeo, *Eclogae*, II 58, 2-4).

64. *SV* 78 (LS 22F)0

El hombre noble se dedica fundamentalmente a la sabiduría y la amistad; de ellas, una es un bien mortal, otra un bien inmortal.

65. *SV* 44

Cuando el sabio se enfrenta con las necesidades vitales [*tà anankaîa*] sabe dar más que recibir; tal es el tesoro de autosuficiencia que ha descubierto.

66. *SV* 34 (LS 22F)

No necesitamos tanto de la utilidad [*chreía*] que proviene de nuestros amigos como de la confianza de tal utilidad.

67. *SV* 23 (LS 22F)

Toda amistad es por sí misma digna de ser elegida, aun cuando tiene su origen en el beneficio [*ophéleia*].

68. *SV* 39 (LS 22F)

No es amigo el que continuamente está buscando la utilidad ni el que jamás asocia [la amistad con la utilidad]. Pues el uno trafica con su favor en búsqueda de una recompensa y el otro corta la esperanza en cuanto al futuro.

69. Plutarco, *Contra Colotes* 1111b (Us. 546; LS 22H)

Pues también dice que, al suprimir la providencia, deja de lado la piedad, y que, aun cuando elige la amistad en vistas del placer, se hace cargo de los más grandes dolores por sus amigos.

70. *SV* 81 (LS 21H)

No disipa la perturbación [*taraché*] del alma y no proporciona una alegría digna de mención ni la riqueza, por más grande que sea, ni el honor ni la admiración de la mayoría de la gente, ni cualquier otra cosa que provenga de causas indefinidas.

Justicia

No tenemos textos de Epicuro en los que se encuentre sistemáticamente tratado el tema de la justicia; sus ideas sobre la cuestión se encuentran en unos pocos pasajes aislados. La teoría epicúrea de la justicia combina elementos utilitaristas y contractualistas, aunque muy probablemente el utilitarismo y el contractualismo epicúreo no se ajusta a la interpretaciones modernas y contemporáneas de estos términos. Quien piense en Jeremy Bentham, por ejemplo, se inclinará rápidamente a hacer una interpretación utilitarista de Epicuro, sobre todo debido a su hedonismo. Según el "principio de utilidad" de Bentham, por utilidad debe entenderse aquello que aprueba o desaprueba cada acción, cualquiera fuere, de acuerdo con la tendencia que parece aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está involucrado. La utilidad para Bentham es, dicha de otro modo, la propiedad en cualquier objeto mediante la cual puede producirse un beneficio, una ventaja, placer, bien o felicidad (todos éstos son términos sinónimos para Bentham), o bien la propiedad capaz de impedir el daño, el dolor, el mal o la infelicidad[43]*. Nuestra conducta individual (y también social) debe, según el utilitarismo bentha-*

[43]J. Bentham (1823), cap. 1.

miano, apuntar a maximizar la felicidad y a minimizar la infelicidad. En un sentido general parece haber bastante coincidencia entre Epicuro y Bentham; pero, como hemos visto antes en el apartado sobre el placer, en la filosofía moral epicúrea el placer no es entendido como un aglomerado de unidades discretas que podría ser aumentado o disminuido por adición o sustracción de sensaciones[44].

Para Epicuro la justicia es un pacto entre los hombres. No hay, por lo tanto, una "justicia en sí" (al estilo platónico). La justicia es un mutuo acuerdo establecido convencionalmente entre los miembros de una comunidad que sirve para evitar la mutua agresión y el daño. De aquí se sigue que para todos aquellos que son incapaces de hacer pactos las categorías de "justo" o "injusto" carecen de sentido. Esto vale para los animales irracionales como para aquellos seres humanos que, por las razones que fuere, han sido incapaces de hacer pactos sobre la conveniencia de no causarse daños los unos a los otros. Tales pactos son, según Epicuro, los únicos que pueden garantizar la utilidad de las relaciones sociales basadas en un acuerdo previo de no agresión mutua. Cualquier sistema legal codificado, entonces, será justo siempre y cuando se adecue a este criterio.

La justicia epicúrea es un medio para lograr la tranquilidad; es, por lo tanto, un medio que garantiza (o debe garantizar) el placer y la felicidad. Vivir una vida de placer (en sentido epicúreo) no es entonces sólo compatible con la virtud de la justicia sino que necesita de ella. En realidad en las MC *31-38 (cf. textos* 71-78*), donde Epicuro hace algunos comentarios acerca del contenido de la justicia, no se hace mención alguna de ella en términos de "virtud". Y aunque la justicia parece ser pensada*

[44]Cf. Rosenbaum (1996).

por Epicuro como una virtud, es decir como una disposición del carácter que hace que el agente se comporte "justamente", los textos hablan de ella como de un contrato. Al interpretar lo justo (tò díkaion; he dikaiosúne) *de ese modo Epicuro puede sostener que hay una justicia en general que es la misma para todos, pero en particular, dependiendo del lugar y el momento, la justicia no será lo mismo para todos (cf.* **76***). Todo dependerá, en última instancia, del contrato que se establezca para garantizar las normas que regulen la no agresión en las relaciones recíprocas*[45].

71. *MC* 31 (LS 22A)

La justicia de la naturaleza es un signo [*súmbolon*] de la conveniencia de no dañarnos los unos a los otros ni ser dañados.

72. *MC* 32 (LS 22A)

Para todos los animales que no fueron capaces de hacer pactos concernientes a no producir ni recibir daño los unos a los otros no hay nada justo ni injusto. También ocurre lo mismo en el caso de los pueblos que no pudieron o no quisieron hacer pactos relativos a no producir o recibir daño.

73. *MC* 33

Justicia no es algo [existente] por sí mismo sino que es un

[45]Para una explicación general de la teoría epicúrea de la justicia (con una discusión de detalle de algunas cuestiones problemáticas) puede verse con mucho provecho Rosenbaum (1996). Sobre la relación justicia-virtud cf. también Mitsis (1988), 81-88.

cierto pacto [*synthéke*] relativo a no producir ni recibir daño que se da siempre en las relaciones recíprocas en ciertos lugares y momentos[46].

74. *MC* 34 (LS 22A)

La injusticia no es por sí misma un mal sino que lo es debido al temor que produce la sospecha de que uno no pasará inadvertido a quienes se les ha asignado el castigo de tales [actos].

75. *MC* 35 (LS 22A)

No es posible que quien a escondidas haga algo de lo que [los hombres] pactaron los unos con los otros [no hacer] para no producir ni recibir daño crea que pasará inadvertido, aun cuando haya pasado inadvertido muchas veces hasta el presente. Pues no es manifiesto que también haya de pasar inadvertido hasta su muerte.

76. *MC* 36 (LS 22B)

Por lo general la justicia es lo mismo para todos, pues es algo útil en la asociación de unos con otros. En lo peculiar de una región, empero, y de cuantas causas [puedan aducirse] en algún momento, no se sigue que lo mismo sea justo para todos.

77. *MC* 37 (LS 22B)

Entre lo que la ley considera justo, lo que se comprueba que es útil para lo que requieren las relaciones recíprocas

[46]Cf. Lucrecio, *De rer. nat.* V, 855-877.

debe ser lo justo, ya sea que ello sea lo mismo para nosotros o que no lo sea. Pero si se establece una sola ley que no resulte conforme a la utilidad de las relaciones recíprocas, eso ya no comporta la naturaleza de lo justo. Y si lo que es naturalmente útil se cambia, pero se ajusta por un tiempo a nuestra preconcepción [de lo justo], no menos justo fue durante aquel tiempo para aquellos que no se sienten perturbados por palabras vacías sino que ponen atención a las cosas.

78. *MC* 38

Si las circunstancias que nos rodean no han cambiado y se ha mostrado que las cosas que creíamos justas no se adaptan en los hechos mismos a nuestra preconcepción [de justicia], entonces esas cosas no eran justas. Y si las circunstancias han cambiado y las mismas cosas que eran justas ya no nos resultan útiles, tales cosas entonces eran justas cuando eran útiles para la asociación recíproca de los conciudadanos, pero luego, cuando ya no eran útiles, ya no eran justas.

79. Clemente, *Misceláneas* VI 2, p. 266, 39 (Us. 519)

El mayor fruto de la justicia es la imperturbabilidad.

Testamento de Epicuro

El testamento de Epicuro es un documento importante para mostrar su preocupación por su escuela, por sus amigos y por la práctica comunitaria de la filosofía.

80. D.L. X 16-21

"Dejo todos mis bienes a Aminómaco, hijo de Filócrates, del demo de Bate, y a Timócrates, hijo de Demetrio, del demo Potamo, según la donación hecha a ambos y registrada en el Metroo[47], siempre y cuando le cedan no sólo el Jardín sino también sus dependencias a Hermarco, hijo de Agemorto, de Mitilene, y a los que filosofan con él, y a aquellos que Hermarco deje como sus sucesores [en el ejercicio] de la filosofía, para que ocupen su tiempo en ella. Y con el fin de que, en la medida de lo posible, lo conserven juntamente con Aminómaco y Timócrates. Y a los que siempre filosofan con nosotros y a sus herederos, les confío como lugar de enseñanza [*diatribé*] el Jardín, para que también ellos lo conserven de la manera más segura. Del mismo modo también lo entregarán aquellos a quienes nuestros herederos en la filosofía se lo entreguen. Aminómaco y Timócrates deben ceder la casa que está en Mélite a Hermarco y a los que viven con él, en tanto Hermarco esté vivo. Aminómaco y Timócrates deben, en la medida de lo posible, compartir con Hermarco el producto de las ganancias que se les ha dado, prestando atención a los ritos fúnebres en honor tanto de mi padre como de mi madre y de mis hermanos; para que se celebre cada año el día diez del mes de Gamelión, y siguiendo la costumbre, el día de mi natalicio y, de un modo análogo, la reunión de los que filosofan conmigo, que se produce el día veinte de cada mes y que fue establecida a la memoria de Metrodoro. También deben cumplir con el día dedicado a mis hermanos en el mes de Posidón y con el consagrado a

[47]La oficina de los archivos del Estado.

Polieno durante el mes de Metagitnion, como también [lo hacíamos] nosotros. Aminómaco y Timócrates también deben cuidar de Epicuro, hijo de Metrodoro, y de Polieno, hijo de Polieno, de modo que ellos se dediquen a la filosofía y vivan con Hermarco. De la misma manera deben cuidar de la hija de Metrodoro; y cuando llegue a la edad [apropiada] debe ser dada en matrimonio a quien escoja Hermarco entre los que filosofan con él, siempre y cuando ella sea disciplinada y obediente a Hermarco. Aminómaco y Timócrates deben darle de nuestras ganancias lo que les parezca apropiado asignar anualmente para el cuidado de estos [niños], después de consultar con Hermarco. También deben compartir con Hermarco la autoridad sobre los ingresos, para que cada cosa se haga junto con él, que ha envejecido con nosotros [en la práctica de] la filosofía y ha quedado como jefe de la escuela. Aminómaco y Timócrates deben distribuir la dote de la niña, cuando ésta llegue a la edad [apropiada], separando de los [bienes] existentes una cantidad que sea aceptable y tenga el consentimiento de Hermarco. También deben cuidar de Nicanor, como lo hemos hecho nosotros, para que todos aquellos que han filosofado con nosotros, que han satisfecho nuestras necesidades con sus propios [recursos], que han mostrado en todo su amistad [*oikeiótes*] y han elegido previamente envejecer con nosotros en [el ejercicio de] la filosofía no tengan necesidad de nada, en tanto ello dependa de nosotros.

Deben dar todos mis libros a Hermarco; y si algo le sucede a éste antes de que los hijos de Metrodoro lleguen a una edad apropiada, que Aminómaco y Timócrates atiendan sus necesidades en cuanto les sea posible, tomándolo de las rentas que he dejado. Y en lo que concierne a

todo lo demás, que se preocupen de que, si es posible, todo ocurra como lo hemos dispuesto. Pongo en libertad a mis esclavos Mis, Nicias y Licón. También dejo en libertad a [mi esclava] Fedrio".

NOTA COMPLEMENTARIA A

Argumentos del epicúreo Lucrecio contra el temor a la muerte

81. Lucrecio, *De rer. nat.* III 830-869 (LS 24F)

Nada, por tanto, es la muerte para nosotros y en nada nos concierne por cuanto la naturaleza del alma se considera mortal. Y tal como en el pasado no sentimos dolor alguno cuando los cartagineses desde todos lados vinieron a combatir, y todo con trémula agitación de guerra se sacudió y horrorizado se estremeció bajo las alturas del éter, y vacilantes los hombres todos se preguntaban bajo la autoridad de cuál sucumbirían, en tierra y en mar, así, cuando ya no existimos, una vez que el desgarramiento de cuerpo y alma se producen, por cuya unión existimos como una unidad, nada en absoluto podrá ocurrirnos, porque ya no existiremos; ni poner en movimiento nuestra sensación nada podrá, aunque con el mar se mezcle la tierra y con el cielo el mar. Aunque la naturaleza de nuestro intelecto [*animus*] y el poder de nuestra alma [*anima*] experimenten sensación después de que hayan sido separadas de nuestro cuerpo, no obstante, eso no es nada para nosotros, porque estamos constituidos por el vínculo y la unión de cuerpo y alma, que nos ligan como una unidad. Ni siquie-

ra en caso de que después de nuestra muerte el paso del tiempo recogiera nuestra materia y la restituyera de nuevo tal como está ahora dispuesta, y se nos concediera una vez más la luz de la vida, incluso ese hecho no significaría nada para nosotros, pues nuestra consciencia ya fue interrumpida una vez. Pues cuando a toda la extensión pasada del inmenso tiempo dirijas tu mirada y luego lo hagas con los variados movimientos de la materia, fácilmente podrás creer que estas mismas semillas de las que ahora estamos hechos, antes estuvieron con frecuencia ordenadas de la misma manera que ahora. Nuestra mente, empero, es incapaz de recordar este [estado] y de retenerlo. Pues en medio hubo una interrupción de la vida y todos los movimientos de un sitio a otro se extraviaron por doquier sin sensaciones. En efecto, si tal vez habrá de existir desdicha y dolor, uno mismo también debe existir en ese momento, de modo que el mal pueda ocurrirle. Dado que la muerte elimina esto e impide que exista la persona a la que tales molestias puedan tocar, se nos permite saber que nada hay que temer en la muerte, que el que no existe no puede ser desdichado y que no hay diferencia alguna si uno ha nacido o no en algún tiempo cuando la muerte inmortal le ha arrancado la vida mortal.

NOTA COMPLEMENTARIA B

Argumentos de Epicuro y de los epicúreos en contra del fatalismo

*Epicuro y Zenón de Citio (el fundador de la Stoa antigua) convivieron en Atenas durante muchos años y es probable que hayan cambiados mutuas críticas a sus tesis y argumentaciones filosóficas. Los textos reunidos en esta sección pueden constituir una muestra de ello. Es probable que "los físicos" de los que habla Epicuro sean Demócrito, por un lado, y los estoicos, por el otro, célebres por haber sido los primeros filósofos que sostuvieron de un modo sistemático una doctrina determinista y admitieron, al mismo tiempo, la posibilidad de la responsabilidad moral. Epicuro está combatiendo en estos pasajes la tesis fatalista estoica que intenta establecer la posibilidad de hacer compatibles el destino con la responsabilidad individual de la acción. Según los testimonios citados en esta sección, Epicuro habría propuesto una ingeniosa explicación que sostenía que los átomos eran despojados de su movimiento natural. De ese modo, los átomos sufren una desviación (*declinatio, clinamen, *en las fuentes latinas,* parénklisis *en las griegas). Es importante hacer notar, sin embargo, que en las cartas que conservamos de Epicuro (pero sobre todo en la* Carta a Heródoto *donde se desarrolla la teoría atómica) la palabra desviación no aparece*

nunca[48]*. Epicuro nunca parece poner en duda que somos agentes libres; probablemente Crisipo (tercer escolarca de la Stoa antigua) tampoco pero para probarlo tuvo que desarrollar algunos argumentos compatibilistas, tratando de mostrar que una tesis determinista fuerte en el plano físico (entendida en términos de secuencia de causas) no impide la posibilidad de la acción libre. Esto no parece haber convencido a Epicuro quien, como puede verse en el primer texto citado de esta sección, rechaza abiertamente la afirmación estoica de que "todo sucede por necesidad". Epicuro modifica el atomismo democríteo al proponer una desviación azarosa en el movimiento natural de los átomos. Tal desviación aparece en nuestras fuentes implicando la posibilidad de libertad de acción. La teoría de la desviación atómica, sin embargo, genera un problema a Epicuro, quien aparentemente no explica cómo ni por qué se produce la desviación en el momento en que se produce. Además, si de acuerdo con la explicación atómica general, los átomos siguen una trayectoria rectilínea no puede entenderse cómo se produce la desviación de la trayectoria de cada átomo. Es decir, no hay nada que explique claramente por qué en T1 el átomo A se desvía pero ese mismo átomo no lo hace en T2; o por qué es el átomo A el que se desvía en T1 y no el átomo B. La conclusión parece ser que, inevitablemente, si tal desviación tiene lugar, se producirá sin una causa, lo cual es también claramente absurdo. En esta explicación se conecta de nuevo la física con la ética de Epicuro; la física, como vimos, tenía como último fin el ofrecer una explicación racional de los fenómenos naturales, de modo de eliminar el temor a los dioses y a la muerte. A partir de ahí Epicuro puede argumentar en contra del fatalismo que la persona que ha logrado superar y*

[48]Se han dado varias explicaciones de este problema. Sobre el tema el lector puede consultar con mucho provecho Annas 1992, cap. 8.

eliminar los temores, no puede más que mofarse de una tesis determinista que pone al destino como único y último responsable de todo.

82. *SV* 40 (LS 20D)

El que dice que todo se produce por necesidad no tiene nada que reprochar al que dice que no todo se produce por necesidad, pues lo que está diciendo es que su misma afirmación se produce por necesidad.

83. *Carta a Meneceo* 133-135 (D.L. X, 133-135; cf. LS 20A)

[Quien tiene pensamientos piadosos respecto de los dioses y está libre del temor a la muerte] se mofaría del destino, que algunos introdujeron como amo de todas las cosas; no obstante, reconoce que algunas cosas son por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros [*par' hemâs*] —por cuanto la necesidad no está sujeta [a nadie]—, y advierte que el azar (*túche*) es inestable y que lo que depende de nosotros carece de amo, y a ello[49] naturalmente lo acompaña lo que es susceptible de censura y de elogio. Porque era mejor seguir la explicación mitológica de los dioses que ser esclavo del destino de los físicos[50]. Pues tal explicación esboza la esperanza de aplacar a los dioses a través del honor, en tanto que éste implica la implacable necesidad. En lo que respecta al azar, no lo entiende ni como un dios, como cree la mayoría de la gente —pues un dios no hace nada sin orden— ni como una causa insegura, ya que no cree que a través de él pueda procurarse a los

[49]Es decir a lo que depende de nosotros.
[50]Se refiere a Demócrito y, probablemente, también a los estoicos.

hombres un bien o un mal para vivir bienaventuradamente, pese a que los principios de grandes bienes o males pueden ser provistos por él. Cree que es mejor ser desafortunado [*atycheîn*] de un modo racional que ser afortunado [*eutycheîn*] de un modo irreflexivo. Pues es mejor no rectificar la decisión correcta en las acciones que rectificar por azar la decisión incorrecta.

84. Cicerón, *De fato* X 20-23 (LS 38G; 20E)

Crisipo, en efecto, concluye de este modo: "si hay un movimiento sin causa, no toda proposición [*enuntiatio*] —que los dialécticos llaman *axíoma*— será verdadera o falsa, pues lo que no tenga causas eficientes no será verdadero ni falso. Toda proposición, sin embargo, es verdadera o falsa; no hay, por tanto, ningún movimiento sin causa. Si esto es así, todo lo que sucede, sucede por causas antecedentes; y si esto es así, todo sucede por destino". [...] En primer lugar, si en este asunto quisiera coincidir con Epicuro y negara que toda proposición es verdadera o falsa, aceptaría este perjuicio antes que reconocer que todo sucede por destino: en efecto, aquella afirmación es motivo de disputa pero ésta es verdaderamente intolerable. Por eso Crisipo sostiene [su tesis] con todas sus fuerzas para persuadirnos de que todo axíoma [es decir, toda proposición] es verdadero o falso. Por cierto que tal como Epicuro teme que si concede esto deberá conceder que todo lo que sucede, sucede por destino (en efecto, si lo uno o lo otro es verdadero desde la eternidad, ello también es cierto y si es cierto, entonces, también es necesario; de este modo piensa que necesidad y destino son confirmados), así también Crisipo teme que, si no logra que todo lo que se enuncia

sea verdadero o falso, no podrá sostener que todas las cosas suceden por destino y por obra de las causas eternas de los sucesos futuros. Epicuro, empero, cree que puede evitar la necesidad mediante la desviación [*declinatio*] del átomo. De este modo, se origina un tercer movimiento además del peso y del impacto cuando el átomo se desvía por un intervalo mínimo (a esto lo llama *eláchiston*, "mínimo"). Y se ve obligado a admitir —si no de palabra al menos de hecho— que la desviación se produce sin una causa. Pues el átomo no se desvía por el impacto de [otro] átomo, porque, ¿cómo puede uno ser puesto en movimiento por otro si los cuerpos indivisos[51] caen perpendicularmente en línea recta por su peso, según opina Epicuro? Se sigue, en consecuencia, que uno no puede ser apartado de su trayectoria por el otro, si el uno no se encuentra en contacto con el otro. De lo cual resulta que, aun cuando exista el átomo y aunque se desvíe, se desvía sin una causa. Epicuro introdujo esta explicación porque temía que, si el átomo estaba siempre en movimiento por su natural y necesario peso, no habría libertad alguna para nosotros, ya que nuestro intelecto [*animus*] se movería del modo en que fuera obligado por el movimiento de los átomos.

85. Epicuro, *Sobre la naturaleza* 34, 26 (cf. LS 20 C)

Desde el primer momento tenemos semillas que nos conducen, unas hacia una cosa, otras hacia otras cosas, otras hacia ambas; estas [semillas], ya sean muchas o pocas, lo

[51]Es decir, los átomos.

son siempre de acciones, de pensamientos y de disposiciones. Así resulta que lo que ya ha sido producido —ya sean cosas de éste o de otro tipo— se genera y depende de nosotros de un modo primario y absoluto. Y lo que por necesidad fluye a través de los poros del medio que [nos] circunda se produce y depende de nuestras opiniones [que también son producidas] por nosotros mismos.

86. Lucrecio, *De rer. nat.* **II**, 251-293 (LS 20F)

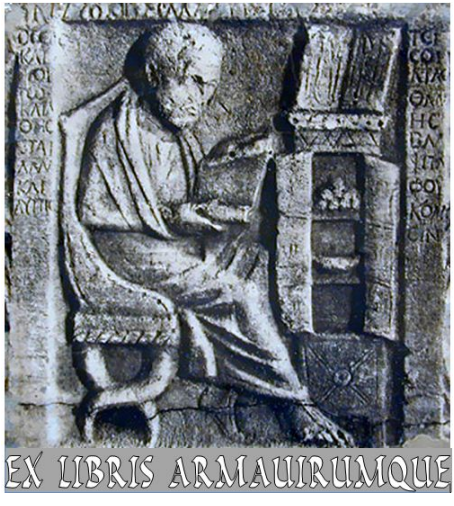
En suma, si todo movimiento siempre está concatenado y un nuevo [movimiento] siempre surge del anterior en un determinado orden, y si los átomos [*primordia*] al desviarse no producen un principio del movimiento que viole las leyes del destino, de modo que una causa no siga a otra desde el infinito, ¿de dónde procede esta libertad que se da para los seres vivos a lo largo del mundo? ¿De dónde, digo, procede esta voluntad separada del destino, a través de la cual nos desplazamos a donde nos conduce nuestro placer, y desviamos también nuestros movimientos sin un tiempo o lugar determinados sino donde nos conduce nuestra propia mente? Sin duda, pues, es de lejos su voluntad la que da a cada uno su principio y a partir de ella los movimientos se diseminan a través de los miembros. ¿No es que también cuando en un momento determinado se abren los establos la ansiosa fuerza de los caballos no puede, sin embargo, irrumpir tan súbitamente como lo desea la mente misma? Pues la masa de materia en su totalidad debe ser excitada a través de todo el cuerpo para que, una vez que ha sido excitada a través de todas sus articulaciones, siga con esfuerzo el empeño de la mente. Así pues, ves que el comienzo del movimiento es produci-

do por el corazón y que su origen proviene de la voluntad del alma, y desde allí más tarde se esparce a través de todo el cuerpo y las articulaciones. Es diferente cuando nos movemos hacia adelante impulsados por un golpe procedente de una enorme fuerza y de un gran impulso. Pues es obvio entonces que toda la materia del cuerpo entero es puesta en movimiento y es arrastrada a pesar nuestro, hasta que la voluntad la controla a través de los miembros. ¿Ves ahora, pues, que, aun cuando una fuerza externa impulse a muchos y con frecuencia los obligue a avanzar a pesar suyo y los lleve a ser arrastrados, hay en nuestro pecho, no obstante, algo que es capaz de combatir y de oponerse? A su arbitrio también es a veces obligada a cambiar de dirección la masa de la materia a través de los miembros y de las articulaciones; y cuando ha sido impulsada, es obligada a controlarse y se detiene. También en las semillas[52], por tanto, hay que reconocer lo mismo: que, además de los choques y los pesos, hay otra causa de los movimientos, de la cual proviene este poder innato en nosotros, porque vemos que de la nada no puede generarse nada. El peso, en efecto, impide que todo se produzca por medio de choques, por una especie de fuerza externa. Pero que la mente misma no tiene una necesidad interna en todos sus actos y que no está encadenada [a ella] como si fuera obligada a sufrir y padecer, esto se produce por una pequeña desviación [*clinamen*] de los átomos en ningún lugar ni tiempo determinado.

[52]Otra palabra para nombrar los átomos.

87. Diógenes de Enoanda, 32.1.14-3.14 (LS 20G)

Ahora bien, si la mántica es suprimida, ¿qué otro signo del destino puede haber? Pues si alguien emplea el argumento de Demócrito y afirma que, debido a su colisión recíproca, los átomos no tienen un movimiento libre y que, como consecuencia de ello, parece que todos [los átomos] son necesitados, le diremos: "¿en verdad no sabes, quienquiera que seas, que incluso en los átomos hay un movimiento libre, que Demócrito no descubrió pero que Epicuro trajo a la luz, un movimiento de desviación, como muestra a partir de los fenómenos? La cuestión principal, empero, es la siguiente: si en efecto se confía en el destino, toda advertencia y censura se admite y los malvados no [serán responsables].



NOTA COMPLEMENTARIA C

Filósofos y fuentes antiguas

Aristipo

Filósofo de la escuela cirenaica; defendió un hedonismo basado en el placer cinético y fue un empirista a ultranza en epistemología. Se lo reconoce como un antecesor importante en la formación intelectual de Epicuro. Aristipo distinguió, como después Epicuro, dos formas de pasión o estado afectivo [*páthos*]: placer y dolor (detalles sobre su vida y obra se encuentran en D.L. II 66-86).

Ateneo

Escritor del siglo III d.C. Los pasajes más importantes de su obra concernientes a Epicuro son recogidos por Usener (1887).

Cicerón

Político y escritor romano del siglo I, tuvo una importante formación filosófica, particularmente estoica; durante los últimos años de su vida redactó varios tratados filosóficos que son decisivos para el conocimiento de la filosofía

helenística. Sus obras *De fin.*, *ND* y *TD* son muy importantes para el estudio de la ética de Epicuro.

Clemente de Alejandría

Escritor cristiano de los siglos II-III d.C. En sus *Misceláneas* hay importantes referencias a los estoicos y Epicuro.

Diógenes de Enoanda

Epicúreo del siglo II d.C. Mandó grabar en la piedra pasajes importantes de libros de Epicuro y de su propia obra. Los restos de sus escritos se conservan fragmentariamente. Los fragmentos de Diógenes de Enoanda han sido editados y traducidos por Chilton (1967) y (1971).

Diógenes Laercio

Doxógrafo del siglo III d. C. Escribió *Vidas de los filósofos ilustres*. El libro X de esa obra contiene la *Carta a Meneceo*, *Carta a Heródoto* y *Carta a Pítocles*, las *Máximas capitales* y la *Vida de Epicuro*. Constituye así una fuente fundamental para la reconstrucción del pensamiento de Epicuro.

Eliano

Sofista de los siglos II-III d.C.

Filodemo

Epicúreo del siglo I a.C., oriundo de Gádara; enseñó doctrinas epicúreas en Nápoles y gozó del respeto de los intelectuales romanos que asistían a sus clases. Su obra se conserva en estado fragmentario y es de difícil acceso para

el no especialista. Detalles sobre sus escritos pueden verse en Sedley (1989).

Lucrecio

Poeta y filósofo romano del siglo I a.C. Es un epicúreo convencido; en su obra *De rer. nat.* desarrolla varias doctrinas de Epicuro sobre los átomos, la muerte, el temor a los dioses, el alma, el origen y desarrollo de las comunidades humanas, etcétera.

Metrodoro

Oriundo de Lámpsaco (330-277 a.C.), fue discípulo de Epicuro. Aparece frecuentemente citado en las fuentes griegas.

Plutarco

Filósofo platónico y biógrafo nacido hacia el 46 d.C., en Queronea (Beocia), fue un escritor muy prolífico. Sus tratados *Contra Colotes* y *A Marcela* constituyen importantes fuentes para el estudio de la filosofía moral de Epicuro.

Porfirio

Filósofo de los siglos III-IV d.C., discípulo del neoplatónico Plotino. Algunos pasajes de sus obras son importantes para el conocimiento de Epicuro.

Sexto Empírico

Filósofo escéptico del siglo II d.C. En sus obras *Adversus Mathematicos* y *Pyrrhoneae Hypotyposes* hay importantes referencias a la filosofía de Epicuro.

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía no es exhaustiva; sólo se citan algunos títulos básicos para el conocimiento de la obra de Epicuro y algunos otros más específicos mencionados en la Introducción o en las notas. Una lista muy completa de los estudios de detalle sobre la obra de Epicuro puede encontrarse en Long, Sedley (1987), vol. 2, 480-490 y, más recientemente, en Annas (1993), 469-483 y Nussbaum (1994), 517-530. Para los títulos más recientemente editados resulta imprescindible la consulta de *The Philosopher's Index.*

Ediciones del texto, comentarios y traducciones

ARRIGHETTI, G. (1960), *Epicuro opere*, Turin (2ª ed. 1973).

BAILEY, C., M.A. (1926), *Epicurus. The Extant Remains with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Oxford.

BIGNONE, E., (1920), *Epicuro, opere, frammenti, testimonianze*, Bari.

BOLLACK, J. (1975), *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris.

CHILTON, C.W. (1967), *Diogenes Oenoandensis*, Leipzig.

CHILTON, C.W. (1971), *Diogenes of Oenoanda. The Fragments*, London/New York/Toronto.

DIELS, H., KRANZ, W. (1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin (reimpr.).

GARCÍA GUAL, C. (1981), *Epicuro*, Madrid.

INWOOD, B., GERSON, L.P. (1988), *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indiana.

ISNARDI PARENTE, M. (1974), *Opere di Epicuro*, Turin.

JUFRESA, M. (1991), *Epicuro. Obras*, Madrid.

LONG, A.A & SEDLEY, D.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (2 vols.).

LONG, H.S. (1964), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford.

USENER, H. (1887), *Epicurea*, Leipzig.

Estudios generales y de detalle

ANNAS, J. (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/London.

ANNAS, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford.

BENTHAM, J. (1823), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford.

FESTUGIÈRE, A.J. (1979), *Epicuro y sus dioses*, trad. esp., Buenos Aires (3ª ed.).

FORSCHNER, M. (1982), "Epicurus Theorie des Glücks", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36, 169-188.

FURLEY, D. (1983), "Nothing to us?", en Schofield, Striker (1988), 75-91.

GRIFFIN, M., BARNES, J. (eds.) (1989), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford.

GRIFFIN, M. (1989), "Philosophy, Politics, and Politicians at Rome", en Griffin, Barnes (1989), 1-37.

LONG, A.A. (1975), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. esp., Madrid.

MITSIS, P. (1988), *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca.

PESCE, D. (1980), *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari.

RIST, J.M. (1972), *Epicurus: An Introduction*, Cambridge.

ROSENBAUM, S.E. (1990), "Epicurus on Pleasure and the Complete Life", en *The Monist*, vol. 73, N° 1, 21-41.

ROSENBAUM, S.E. (1996), "Epicurean Moral Theory", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, N° 4, 389-410.

SCHOFIELD, M., STRIKER, G. (ed.) (1988), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge/Paris (hay trad. española).

SEDLEY, D. (1989), "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", en Griffin, Barnes (1989), 97-119.

SEDLEY, D. (1989a), "Epicurus on the Common Sensibles" en Huby, P., Neal, G. (eds.) *The Criterion of Truth*, Liverpool, 123-136.